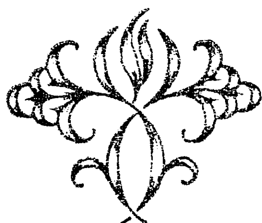
GUNNAR ROSENDAL

NUTIDA TEOLOGI OCH FÖRKUNNELSEN



SVENSKA KYRKANS DIAKONISTYRELSES
BOKFÖRLAG, STOCKHOLM

NUTIDA TEOLOGI

OCH

FÖRKUNNELSEN

AV

GUNNAR ROSENDAL



Stockholm
Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag

STOCKHOLM 1926
SVENSKA TRYCKERIAKTIEBOLAGET

FÖRORD.

I titeln på föreliggande arbete talas om nutida teologi. Teologien är ett vidlyftigt område. Att överblicka det i sin helhet torde knappast vara möjligt, om man ej ägnat ett helt liv åt arbetet att vinna denna överblick. Det är därför önskvärt att i förväg bestämma området för mina undersökningar.

Jag har så gott som uteslutande haft min uppmärksamhet riktad mot den systematiska teologien. Emellertid har det varit mig angeläget att, åtminstone i förbigående, vidröra sådana arbeten, som, utan att ligga inom teologien, dock utövat märkbart inflytande på den systematiska teologien. Att jag icke godtyckligt valt området för mina undersökningar, har jag sökt visa i kap. VI.

Inför mina auktorer står jag med en lärjunges ödmjuka tacksamhet. Vilka bland dem jag skyller mest tack, är lätt för envar att avgöra.

Då jag i del II refererar mina auktorer, har jag sökt göra detta med den största möjliga objektivitet. Jag har velat låta auktorerna tala. Själv ville jag träda tillbaka. Det har icke varit min avsikt att där angiva mina personliga synpunkter.

Till min vän och granne, Komminister Olof Mörk i Klippan, som hjälpt mig att läsa korrektur och upprättat registret, framför jag mitt hjärtliga tack.

Färingtofta, Röstånga den 22 febr. 1926.

GUNNAR ROSENDAL.

I

PROLEGOMENA

Kap. I.

OM PERSONLIGHET OCH INTENSITET.

»Das ganze Geheimnis besteht darin, dass wir unsere Existens aufgeben, um zu existieren.»

Goethe.

Personlighet, detta i tid och otid använda begrepp, varifrån leder det sitt ursprung?

Det är ett typiskt renässansbegrepp. Jacob Burckhardt säger om renässansens tidevarv: »Zunächst entwickelt dies Weltalter auf das stärkste den Individualismus.»[1] Han talar om »Entdeckung des Menschen».[2] På samma gång som det objektiva begreppet staten här får sitt särskilda innehåll, tränger det subjektiva fram, det individuella, personliga gör sig gällande.[3] Hela detta tidevarv vimlar av personligheter. Kring dessa samlar sig hela tidens intresse. Vi se en Lorenzo magnifico, en Alberti, en Leonardo. De äro alla fulländade, allsidiga personligheter, de äro typiska för sin tid. Ty vad man eftersträvade

---

[1] Jacob Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttg. 22, sid. 226.

[2] Ibm.: »Zu der Entdeckung der Welt fügt die Kultur der Renaissance noch eine grössere Leistung, indem sie zuerst den ganzen vollen Gehalt des Menschen entdeckt und zutage fördert.»

[3] Ibm. s. 99: »— — erhebt sich mit voller Macht das *Subjektive,* der Mensch wird geistiges *Individuum.*»

var just en personlighetens allsidiga fulländning.[1] Dante kallades av några poet, av andra filosof, av andra teolog. Från denna synpunkt är Leonardo sin samtids mest typiske representant.

I renässanstidevarvet framträder personligheten och behärskar hela samtiden. Träffande har därför Chledowski åt sina kulturskildringar från denna tid givit rubriken »Renässans-*människorna* i Rom».[2] Det är människan, personligheten det gäller. Under medeltiden ägnades hon föga uppmärksamhet och antikens människor leva i mytens miljö, personligheter bliva de aldrig. Personligheten upptäcktes under renässansen.

Det vore nu en oerhört lockande uppgift att efterforska det inflytande, denna nya idé haft på västerlandets kultur. Tänk bara hur personligheten dominerar Shakespeares dramer och Wagners eller Beethovens musik! Min uppgift är dock en annan. Jag måste nöja mig med de typiska uppfattningar av denna idé, som vi finna i historien och återfinna i vår egen tids tänkande.

Under renässansen uppfattades personligheten *individualistiskt*. Det gällde att utbilda hela individen, allsidigt och till fulländning. Detta sammanhänger med tidens kynne: den var glad, livsbejakande och ganska ytlig.

Under pietismens tid uppfattades personligheten *etiskt* med en tillsats av mystik. En viss askes förordades. Livstron hade ersatts av syndakänsla.

Under romantiken uppfattades personligheten *mystiskt*. Detta har sin förklaring däri, att denna tids religiösa tänkande var panteistiskt.

I samtidens tänkande återfinna vi dessa tre typer. Och mot dem riktar jag nu min uppmärksamhet och vill i det följande framställa trenne exempel.

---

1 Ibm. s. 103: »Wenn nun dieser Antrieb zur höchsten Ausbildung der Persönlichkeit zusammentraf mit einer wirklich mächtigen und dabei vielseitigen Natur, welche sich zugleich aller Elemente der damaligen Bildung bemeisterte, dann entstand der »allseitige Mensch», l'uomo universale, welcher ausschliesslich Italien angehört.»

2 Kasimir Chledowski, Renässansmänniskorna i Rom. sv. övers. Sthlm 20.

I. Tre typiska uppfattningar av begreppet personlighet.

1. *Den individualistiska uppfattningen av personligheten.*

Det vilar renässansstämning över Ellen Keys Livslinjer.[1] Det allra största värde tillmätes livsglädjen.[2] Hon talar om Skönhetens sedelag[3] och Självhärlighetens samkänsla.[4] Och livsbejakelse, skönhetsdyrkan och personlighetskult — var finna vi dessa ting om ej i renässansen. Men skönheten,[5] utvecklingen,[6] och samkänslan[7] — allt ordnar sig omkring personligheten. Och personligheten fattas individuellt. Individen med alla sina egenskaper och anlag är det centrala i livstron.

Dess högsta bud är: »Utveckla din egenart. Var självändamål.

---

1 Ellen Key, Livslinjer, I Sthlm 11, II Sthlm 05, III Sthlm 06. Sid. 380 i del II kap. V visar även Ellen Key livstrons renässanskaraktär. Jfr s. 381: »I och med renässansen blir människan andligt individuum och inser sig själv som sådant (Burckhardt).»

2 Livslinjer II, s. 289: »Det största ord någon sagt om lyckan är Spinozas: Fröjd är fullkomlighet. Det djupaste ord för harmonien är Spinozas: Samstämmelse med sig själv. Att leva av dessa livsens ord är en salighet, som uppväger alla livets lidanden.» Jfr s. 281: »Om alla andra plikter kan man därför tvista, alla andra budord må man under givna omständigheter bryta. Endast plikten till lycka är den för varje levande oavvisliga.»

3 Kapitelrubrik III s. 168.

4 Kapitelrubrik ibm. s. 1.

5 Livsl. III, s. 227: »Ju rikare vårt medvetande är om oss själva, ju fullare självförverkligare vi äro, dess mer lust erfara vi. Och dessa känslor vilja uttryckas. Ett medel för detta är konsten.»

6 Livsl. II, s. 211: »— att människan skall vara det första svaret på frågan om rörelsens mål.»

7 Livsl. III, s. X: »Båda kraven — det på frihet och det på samverkan — utgå från människans alltmer klarnade visshet om sin egen heliga andes makt att vara sin egen försyn och sin egen frälsare.» Jfr s. 89: »— att villkoren för det helas livsstegring allt mer bli samstämda med villkoren för de enskildas och omvänt.» Jfr 94: »Genom sin egen lycka blir människan en del av andras.»

Bevara din individuella egenart.[1] Lev livet fullt ut i alla dess rika möjligheter.»[2]

Framställd som den är med stor stilistisk skönhet och med exempel från stora personligheters liv av en författare som i sällsynt hög grad behärskar sin tids tänkande och konst, torde Livstron ha haft och delvis ännu hava ett starkt inflytande.

Trenne ting synes den giva: frihet, plats för originalitet och hjältemod.

1. Den största personliga *frihet* lämnas. Man skall ej, såsom man tidigare gjort, söka beskära personlighetens frihet genom moraliska regler och stadgar. Det gäller ej att offra sig själv, det gäller i stället att hävda sig.[3] Endast under otvungen frihet kan individen växa till den mångsidiga skönhet och rikedom, som är dess mål.[4] Härtill är nu emellertid att invända, att icke varje frihet är verklig frihet. Livstron ser alltför optimistiskt på mänskligheten. Den tror människorna vara godare och ädlare än de äro. Den tror, att de inom sig bära en lag, som leder dem till

---

1 Livsl. III, s. 71: »Individualistens pliktnorm är: att handla så att han främjar det värdefullaste hos varje jag, i främsta rummet då hos sitt eget och de värdefullaste jagen.» Jfr s. 26: »Personlighet är vad jag har med ingen gemensamt, min egenart.» Jfr s. 23: »Du skall vara individuell! Du skall handla på ditt eget sätt.» Jfr II, s. 304: Lycka är »den rikast möjliga kraftutveckling i enlighet med vår egen yppersta väsensart».

2 Livsl. III, s. 99: »Men däremot blir det — enligt evolutionismens etik — även synd att tvinga min natur i riktning av något för andra värdefullt, men som skulle skada min utveckling. Ja, det kan bli synd att upphäva det fel, varigenom jag samtidigt försvagar min varelses egenart.»

3 Livsl. III, s. 25: »Den gamla tron påstår: 'Blir vad själviskt är förgätet', då vinner du verklig personlighet, evig personlighet. Den nya tron säger: 'Utprägla din personlighet till en enastående och egenartad, då vinner det hela.'» Jfr s. 219: »Den tommaste av sedeläror är att den, som vill bevara sin personlighet, förlorar den, att endast den, som glömmer sig själv, vinner personlighet. Ty alla i stor mening betydelsefulla människor ha medvetet eller omedvetet bevarat sin personlighet och endast sålunda blivit ett värde för det hela.»

4 Livsl. s. 401: »Hela tillvaron är nu inriktad på ödeläggelse av villkoren för själens självliv. Villkoren äro ro och öppenhet. Ro att förbli i det oavslutade stämningsrika tillstånd, där alla våra möjlighetsvärden kunna växa; öppenhet för alla de intryck och själsrörelser, varigenom den andliga näringen erhålles; rum att sträcka ut oss till våra möjligheters yttersta gräns.»

fullkomning, om de blott få frihet att följa den. Men den enda frihet, som är verklig frihet, är friheten att vara god. Men den friheten får endast den, som är gripen av det goda. Just livet självt visar tydligt, att individuell frihet leder till slaveri under laster och drifter. Den frihet, som livstron förkunnar, är ingen frihet. Ty personligheten, som råder över sig själv, är icke fri. Han har icke sällan den mest tyranniske herre. Fri är endast den, som så gripits av en större och ädlare, att han förlorat sig själv. Endast den som vågar sitt liv, han vinner det.

2. Om regeln lyder: »Utveckla din egenart», så borde varje individ bli en självständig, originell skapelse. Det är inte bara de ädla, goda, begåvade människorna, som skulle få utveckla sin egenart. Även tarvliga individer skulle få utvecklas efter sin linje. Självsvåld och högmod skulle bli följden i stället för en uppfriskande originalitet. Ödmjukheten har aldrig högt uppskattats av den grupp, som omfattat livstron eller stått denna åskådning nära. »Ydmyghed og Beskedenhed ere ikke saa store Dyder, som de ofte ere udgivne for at være.»[1]

Och högmodet kan utvecklas till en häpnadsväckande grymhet. Jag citerar här en dikt av Nils Collett Vogt.[2]

— — — — — — — — — — —

Og *hvis du er rig, da er Livet rigt*
da synger det dig imøde,
thi du er Livet, spring ud og lad
de døde begrave de døde!
der sløses med Kræfter i Vaarens Storm,
der favnes i unge Dage,
og vi er Guder, Guder paa Jord,
som *leende tramper de svage.*[3]

Det är nu ett för livstron utmärkande drag i denna dikt, vilket jag vill framhålla.

Det är individens centrala plats i åskådningen. Individen är a och o. Sådan individen är, sådant är livet för honom. »Hvis du

---

1 H. Höffding, Etik, 4 uppl. Kbhvn 13, sid. 231.

2 Samlingen »Fra Vaar til Høst». Här citerad e. Karl Erik Forsslund: Storgården, 7 uppl., sid. 41—42.

3 Kurs av mig.

er rig, da er Livet rigt». Ja, individen identifieras med livet självt: »Thi du er Livet». Individen går sin stolta gång genom livet, lyssnande till »bruset av Livets Orkester» och med blicken riktad mot solen, »vor himelske Sanger», trampar han känslolöst och leende på de svaga. Och denna hänsynslösa grymhet betyder intet, ty: »vi er Guder, Guder paa Jord.»

Samma tanke återfinnes på otaliga ställen i kap. 1 del III av Livslinjerna. Jag anför följande belägg:[1] »Visserligen kunna de starka växa genom att skydda de svaga. Men lika visst har detta skydd lika ofta skadat både de starka och de svaga. — De andligt fattigas avund, småsyn och vanmakt hålla överallt de starka tillbaka.»

Här torde nu platsen vara, där jag bör erkänna, att individualismen har lärt oss att uppskatta originalitet, temperament och subjektiv egenart högt. Härutinnan äger denna tankeriktning ett stort värde, som ofta förbisetts.

3. Men fostrar det inte *hjältemod* att vara sig själv trogen, att stå självständig efter sin art i en konventionell kultur? Är inte självständigheten en utmaning emot borgerligheten, mot det vedertagna, provade och slitna?

Man kan knappast misstaga sig så mycket i någon punkt vid bedömandet av den åskådning, jag här granskar, som ifall man tror, att den fostrar till hjältemod. Ty hjälte är endast den, som är nog modig att glömma sig själv i striden, ja, att våga offra sig själv.

Livstrons högsta etiska normer äro människans plikter mot sig själv.[2] Johannes Wendland gisslar med bitande ironi Spencer för hans starka framhållande av plikten mot sig själv.[3] »Der Spencersche Idealmensch, der gut geschlafen hat und morgens singend und pfeifend in Familienzimmer tritt, um nach dem Frühstück ebenso fröhlich ins Geschäft und zum Fussball zu

---

1 Livslinjer III, s. 130. Se forts.

2 »Die höchste Stelle nehmen in dieser Sittlichkeit die Pflichten des Menschen gegen sich selbst ein.» J. Wendland, Die neue Diesseitsreligion 1914, sid. 27. Jfr Livslinjer II, s. 291: »Lyckan själv är plikt. Och människans första plikt. Ty hennes plikter mot andra kunde andra till nöds fylla, men denna endast hon själv.»

3 J. Wendland i Handbuch d. Sozialethik. Tüb. 1916, sid. 17.

gehen, ist ein so erbärmlicher Wicht, dass man jede Hoffnung aufgeben muss, dass er Fühlung mit der Person Jesu oder auch mit Platon oder Kant gewinnen könnte.»

Höffding skriver mycket välvist:[1] Ogsaa i anden Henseende vilde Etiken ved at lægge den absolute Altruisme til Grund komme i Modsigelse med sig selv. Al Opofrelse for Andre gaar jo dog ud paa at støtte deres Selvopholdelse, Selvhævdelse og Selvudvikling, og hvorledes kunne disse være berettigede hos Mottagerne, naar de ikke ere det hos Giverne? Den absolute Opofrelse for Andre vil endog kunne have en skadelig Indflydelse paa disse. Den, der stadigt modtager Opofrelser fra Andres Side, bliver let til Egoist — — — —.»

Detta är kloka och välbetänkta beräkningar. Vår Herre Jesus Kristus synes ha förbisett dessa tankar, då han dels aldrig uttalade dem och därtill förde ett liv, som alltid präglades av en hänsynslös uppoffring. Han förbisåg, så vitt vi kunna döma, att de människor för vilka han offrade hem, lycka och krafter, kunde bli skadade genom detta offer. Och då han slutligen lät sitt liv på korset, synes han vara fullt övertygad om, att den mänsklighet, för vilken han dog, skulle räddas genom hans offer. Det var kärleken, som var hans motiv, vilken alltid driver till tjänande och offer. Vilken ock uppväcker hjältar. Därför lärde han sina trogna: »Den av Eder som vill vara den störste, han vare allas tjänare.» Därför gav han oss detta testamente:

»I bröder tjänen så varann,
som jag Er alla tjänte.»

2. *Den etiska uppfattningen av personligheten.*

En annan uppfattning av personligheten finna vi hos Fr. W. Foerster, den kände pedagogen. Han bemöter Ellen Key. Hans uppfattning är rakt motsatt hennes. Och jag tror att han funnit den svaga punkten då han påvisar — och det sker ofta och i mer än ett arbete — att *hon förväxlar personlighet och individualitet.*

---

1 H. Höffding, Etik, s. 167.

Det är i kapitlet »Pädagogik des Gerhorsams»,[1] som Foerster gör sina distinktioner mellan individualitet och personlighet. Det är som pedagog han kritiserar den frihetens pedagogik, som Ellen Key i »Barnets århundrade» vill förfäkta gentemot en äldre, som skulle ha förkvävt barnens »individualitet». Ellen Keys krav på större frihet för barnets individualitet har funnit gensvar i Amerika, där frihetspedagogiken vunnit stor utbredning.

Nu frågar Foerster:[2] »Welcher Teil unseres Wesens soll nun Freiheit erhalten? Was ist 'Persönlichkeit'? Die Unklarheit darüber, der Mangel an psychologischer Grundlegung, sowie an jeder Präzision der Begriffe, bringt es mit sich dass unter dem Namen der freiheitlichen Pädagogik eine ganze Reihe verworrener und einseitiger Bestrebungen einhergehen und dass überhaupt das Gute in dieser Bewegung ganz und gar mit Missverstand und Unverstand durchwachsen ist.»

Genom överskattning av barnets individualitet försummar man att lära barnet välja mellan sina impulser och det får ingen uppfattning om de olika värden, som olika impulser ha. Det kan ej skilja mellan andliga och kroppsliga impulser, högre och lägre.

Vad som alltså är nödvändigt, är en noggrann definition på vad personlighet är. En sådan bestämning har inte givits av dem, som mest använt ordet. Man har förväxlat personlighet och individualitet.

Jag citerar de ord varigenom Foerster klarlägger skillnaden mellan individualitet och personlighet:[3] »Die eigentliche Persönlichkeit des Menschen liegt in der Tiefe seines seelischen Lebens und kann nur entwickelt werden in dem Grade, als wir dem Charakter zur Herrschaft über Sinne und Leidenschaften verhelfen. Diese 'Organisation' der Seele,[4] diese 'Vergeistigung' des gan-

---

1 Fr. W. Foerster: Schule und Charakter, 13 uppl. 1918, sid. 245.

2 Anf. arb. sid. 247.

3 Anf. arb. sid. 250—251.

4 Jfr J. A. Hadfield, Psykologi och moral, Sthlm 1924, sid. 82: »När vi säga: 'Jag behärskar mina impulser; jag ger inte vika för mina begär', så använda vi 'jag' icke om hela den psykologiska individen utan om en del av jaget, som står över och emot våra brister och begärelser. Detta är det jag, som är organiserat.»

zen Menschen aber wird nur durch schweren Kampf errungen; *persönlich werden wir gerade dadurch, dass wir dem blossen Ausleben unserer Individualität entgegentreten.* Je mehr diese sich auslebt, desto mehr muss die Persönlichkeit verkümmern. Und je machtvoller das Geistige selbst sich betätigt, um das innere Chaos zu organisieren, und die zahllosen inneren Antriebe einer Rangordnung der Lebenszwecke zu unterwerfen desto mehr persönliches Leben kommt in uns zum Durchbruch. Darum heisst auch das Motto für echte Persönlichkeitskultur nicht: 'Lebe dich aus.' Sondern: 'Stirb und werde'. Oder in Christi Worten: 'Das Weizenkorn blühet nicht, es sterbe dem zuvor.'» — — »Die Individualität muss zu vollkommener Unterwerfung gezwungen werden, wenn die höhere Persönlichkeit zur Herrschaft kommen soll.»

Härmed har nu Foerster gjort en synnerligen viktig distinktion: Individualitet är det vidare begreppet, personlighet det trängre. Personligheten är en del av individualiteten, är dess toppunkt eller dess kärna.

Icke allt som ligger inom jagmedvetandets gränser är personlighet. Mycket är av lägre valör. Det tillhör ej det organiserade jaget. När nu personligheten utvecklas, sker detta så, att allt mer och mer av den icke organiserade delen av individualiteten inordnas efter rang och värde under personligheten. Således måste många impulser och instinkter av lägre valör undertryckas för att personligheten skall kunna vinna utbredning och styrka. Personligheten växer på individualitetens bekostnad.

Vad är då personligheten?

På denna fråga ger Foerster icke något direkt svar. Han säger endast: »Die eigentliche Persönlichkeit des Menschen liegt in der Tiefe seines seelichen Lebens.»[1] Det skulle således vara det djupaste, innersta — och jag vågar tillägga: ädlaste och högsta i vår själ. På grund av denna sin ädla och höga valör råder personligheten över hela vår individualitet, eller rättare, bör göra det.

Huru utvecklas då personligheten?

Sker det genom dess egen inneboende kraft? Man skulle kunnat vänta detta. Men Foerster säger, att personligheten »kann

[1] Schule u. Charakter sid. 250.

nur entwickelt werden in dem Grade, als wir dem Charakter zur Herrschaft über Sinne und Leidenschaften verhelfen.»[1]

Detta yttrande innehåller tvenne påståenden.

1. Den förut omtalade distinktionen mellan individualitet och personlighet.

2. Personlighetens utveckling bestämmes av karaktären direkt och genom vår vilja indirekt.

Det är det andra påståendet, jag vill närmare granska.

Karaktären står över personligheten: Personligheten är beroende av karaktären. Karaktären är i sin tur beroende av vår vilja.

Viljan är ett etiskt begrepp, karaktären likaså. Genom att göra personligheten beroende av dessa har personligheten fått en ensidigt etisk prägel. Endast den kan vara en stor personlighet som har en stark karaktär.

Detta förklarar den stora betydelse Foerster tillskriver askesen. I så gott som alla sina arbeten visar han hur högt han uppskattar askesen. »Die Askese ist das A B C des geistlichen Lebens, sie schafft die Prädisposition für jede Art von Geistesherrschaft. — Die Askese ist eine Hilfe gegenüber der Tragik der Impulsivität, die unser bestes Selbst ausschaltet und uns wiederstandslos, den ersten Regungen überantwortet.»[2]

Mot detta etiskt bestämda personlighetsbegrepp kan nu tvenne anmärkningar göras.

1. Det gives människor om vilka vi både spontant och efter övervägande måste säga: »De äro stora personligheter» ehuru de kanske förete etiska brister, om de skola dömas efter allmänt vedertagna etiska normer. Eller ock äro de moraliskt indifferenta; utan att förete några brister i karaktären, ägna de den inte någon medveten omsorg och fostran eller anse de moralen såsom något sekundärt.

Goethe är obestridligen en stor personlighet, ehuru han icke är stor om han mätes efter den här angivna måttstocken. Rabin-

---

1 Ibm.

2 Foerster: Erziehung und Selbsterziehung, München 1921, sid. 147. Se f. ö. ang. askesen och dess faror sid. 147—165. Se vidare Sexualethik und Sexualpädagogik, München 1922: Die Unentbehrlichkeit des asketischen Ideals, sid. 142—183.

dranath Tagore torde obestridligen vara en stor personlighet, ehuru han icke tycks intressera sig för moralproblem. Dessa och många av deras jämlikar äro stora, emedan de gripits av stora idéer.

Martin Luther tillhör samma grupp av människor, under det att Calvin är en mera etisk personlighet.

2. Den personlighet, som skall fostras under sträng observans och hård tuktan, får gärna något ansträngt över sig. Han saknar omedelbarheten. Han kan bliva stor såsom asket, men han kan också bliva kälkborgerlig. Och om inte en stor idé, som har gripit mig, föranleder de offer, jag bringar i askesen, fruktar jag, att jag lätt blir självbelåten, uppskattar mig för mina stora förtjänster. Och därav följer ofta en viss trångsynthet, som gör, att man blir oförmögen att värdera många av livets sanna värden, och en hård intolerans och ofördragsamhet mot människor, som äro av ett annat temperament.

3. *Den mystiska uppfattningen av personligheten.*

En utomordentligt ädel representant för denna uppfattning finna vi i W. Rudin. Själv är han den förfinade, stillsamme, inåtvände mystikern.[1] Genom mystiken förändras ingalunda tron, den fullkomnas, blir rik och allsidig.[2] I den inre stillheten och friden vinner det »inre livet» mognad och fasthet.[3] Och där detta inre liv är att finna, där blir personligheten till en predikan om inåtvändhet mot de själens djup, där vi möta Gud och

---

1 Nathan Söderblom, Waldemar Rudins inre liv. Sthlm 23, s. 80: »Mystiker var för Rudin ett hedersnamn. Ty det inre livet var för honom huvudsaken. Med namnet mystik menas en religiös riktning, som koncentrerar sig på det inre livet. Guds verk i människan sysselsätter mystikerns tanke mer än Guds verk för människan.»

2 Ibm. s. 82: »För Rudin betydde mystiken ingen förändring av tron, endast en fullständigare tro. Ty tron äger »en manlig sida, som är en avgörelse, en handling. Men den har ock en kvinnlig sida, som är ett uppblickande, vilande, tröstande, hängivande.»

3 Ibm. s. 92: »Viktigast är själens stillhet och vila i Gud. Hur ofta återkommer inte i anteckningar ur det inre livet trängtan och bön, att Gud ville lugna och helga hans ivriga, livliga, alltför lätt otåliga sinne.»

alltså finna vårt rätta livsläge. Rudin strävade hela sitt liv att bliva en sådan personlighet.[1]

Samma förkunnelse, som han ville ge med sin personlighet, ger han även i sina skrifter. Då jag här söker de mest personliga vittnesbörden av min auktor, har jag ej valt hans predikningar men i stället hans dagboksanteckningar och brev till undersökningsmaterial.[2] Människan själv är såsom en skugga, som får liv i det ögonblick den assimilerar det eviga livet.[3] Människans högsta kraft är därför en viss skaparekraft: genom att assimilera det eviga blir hon till en ny skapelse.[4] Denna assimilation sker genom det inre livets gemenskap med Gud.[5] I stillheten i vårt inre kommer Gud till oss.[6] Där begynner då ett nytt liv i det inre, som snart spåras i det yttre,[7] ja, som blir principen för både etiken och dogmatiken.[8] Detta är mystikens »inre liv», han

---

1 Ibm. s. 108: »Svaret på denna bön (att göra intryck på de mötande) tedde sig i följande form: 'Vårt stilla eftertänksamma, avskilda och indragna väsen och liv giva var och en ett intryck av den invärtes fördolda heligheten och fruktan för Gud.'»

2 W. Rudin, Tankar ur det inre livet, Sthlm 23. Brev och brevutdrag i urval utg. av N. Boman. Uppsala 21.

3 Tankar s. 124 (parenteserna utelämnade): »Människans egentliga *själv* här på jorden är en bild, ett *utkast* till något i sig väsenslöst, skugglikt, som först genom upptagande av (assimilering) förening med ett annat blir realitet, *makt*.

4 Ibm. s. 125: »Människans högsta makt på jorden är *vis propagationis*, denna födelsemagi, en viss skaparkraft, i vilken följaktligen det högsta försyndande kan äga rum.»

5 Ibm. s. 68: »Över oss och omkring oss se vi i alla fördolt verkande krafter en *osynlig* värld av vilken den synliga himmelens *världar* blott äro en matt utsida. *Inom* oss känna vi en *osynlig* varelse, som rör sin synliga varelse. — — — — Den (Guds röst) drager människan in i den osynliga världens gemenskap. — — — — I denna osynliga värld kan människans inre *leva* och röras ostörd mitt för allas ögon; ty de äro båda osynliga och dock — hur verkliga.»

6 Brev s. 53: »*I ditt eget hjärta* kan Du dock möta Gud, i *vilken* Du ju lever och har din varelse. — — Men ännu är Gud allt, lämna Dig åt Honom, stilla och åter stilla. — — — — Kan Du icke strax bli stilla, så frukta ej. Men sök blott åter och åter att stilla Dig.»

7 Tankar s. 64: »*Det nya livet* är livet i *det osynliga*. — — — — omgestaltar först det inre livet sedan det *yttre*, — den *lösgör* efter hand från jorden, *binder* vid Gud.»

8 Ibm. s. 81: »*Mystik* är just *'varandet* i Gud' det hemlighetsfulla *exi-*

lever detta och är oberoende av allt yttre, ja även av gudstjänstfirning.[1] Ty för honom är vilan i Gud det väsentliga.[2]

Det »inre livet» vinnes visst inte utan ansträngning. En viss askes ingick i Rudins egen livsföring,[3] och han anbefallde den åt andra.[4] Man måste inlägga all sin energi i ansträngningen att vinna och bevara detta liv. Man måste älska Gud energiskt.[5] Man måste orubbligt hålla sig fast vid vad man vunnit. Man måste fördjupa sig i bön och omgiva sig med stillhet.[6] En konfirmand uppmanas att i djupet av sitt hjärta med allvar och beslutsamhet avlägga löftet om trohet mot Gud.[7]

Denna uppfattning av personligheten, som jag kallat den mystiska emedan den har en anstrykning av mystik — »personlighetsmystik» — ehuru det kan ifrågasättas, huruvida benämningen är fullt adekvat, har det avgjorda företrädet framför den etiska, att den principiellt ser personlighetens förverkligande möjligt icke i den egna ansträngningen utan allenast genom Guds nåd. Den har en augustinsk prägel då den är äkta, men blir ofta semipelagiansk, då den förra tankegången, den rent religiösa, ej hålles ren. Man transformerar om de religiösa värdena till etiska. Man vet att Guds nåd är det enda verksamma, men tillskriver dock den egna »fördjupningen» en avgörande betydelse, enär den är en förutsättning för nåden. Man berömmer sig av att leva i ett innerligt Gudsförhållande. Nu kan ett Gudsförhållande

---

stentiella — — — —. Etik är detta varande i förhållande till nästan, *dogmatik* i förhållande till tanken. Men till *grund* för allt *ligger mystik*.»

1 Brev s. 69: »Ni behöver ej tvinga Er till gudstjänster, då Ni inom Er kan fira gudstjänst i Ande och sanning, då Ni lär att verkligt läsa och bedja.»

2 Tankar s. 153: »Arbete hela dagen. 'Gud lär mig att rätt umgås med människor', har min själ ropat. Huru svårt! Dock mer med väsen än med ord! Huvudsak, att hjärtat först vilar i Gud.»

3 Waldemar Rudins inre liv, s. 99 ff.

4 Ibm. s. 101.

5 Tankar s. 41: *Likgiltighet* — vilken synd! du skall älska Gud *av alla krafter*, med all din varelses *energi*.»

6 Brev s. 82: »Håll fast Eder inre evighetsväg orubbligt, tro på Gud, att Han skall möta Eder. Ni har ju något smakat Hans kärlek. — — — — Fördjupa Er i inre stilla böneumgänge med Gud. Såsom hjälp därtill vill jag hänvisa på Guyons lilla bok 'Om bönen'.»

7 Ibm. s. 122: »Och nu, giv på din konfirmationsdag Din Frälsare ett *löfte ur ditt innersta djup*, att Du vill tillhöra Honom för tid och evighet.»

antingen betyda människans förhållande till Gud eller Guds förhållande till människan. I förra fallet tolkas begreppet etiskt, i senare religiöst. Mot den förra tankegången vill jag invända, att jag icke av egen kraft kan försätta mig i relation till Gud. Såsom Luther säger: »Jag tror, att jag icke av eget förnuft eller egen kraft kan tro på Jesus Kristus, min Herre, eller komma till honom.» Det är inte mitt förhållande till Gud, som är det primära utan Guds förhållande till mig. Mitt förhållande till Gud är sekundärt och helt och hållet en följd av Guds tidigare handlande med mig.

Den mystiska uppfattningen av personligheten synes mig innebära följande faror:

1. Dess starkt introspektiva riktning kan lätt leda till ett verklighetsfrämmande sinne. För personlighetens inre växt kan man glömma bort livets krav och den reala situationens plikter.

2. Dess starkt individuella intressetyngdpunkt kan lätt leda till isolation eller organiserad eller oorganiserad sekterism (kotteriväsende, »ecclesiola in ecclesia»).

3. Alldenstund Gudsförhållandet är ett rent religiöst begrepp kan innerligheten i Gudsförhållandet ej krävas såsom en prestation utan att man har förväxlat etik och religion.

II. Dessa uppfattningar tillämpade på förkunnaren.

Jag har förut sagt att begreppet personlighet fått en dominerande betydelse i samtiden. En sådan betydelse har begreppet även haft inom teologien och uppbyggelselitteraturen. Dess betydelse inom denna litteratur och inom teologien, i den mån denna behandlat uppbyggelse och »personlig» kristendom, kan formuleras i tvenne satser.

1. Förkunnaren skall vara en personlighet.

2. Målet för förkunnelsen är att skapa personligheter.

Jag vill nu först undersöka den första satsen. Den andra skall jag behandla i det andra kapitlet av denna avhandling. Det är de två begreppen personlighet och förkunnare, som här samordnas. För att belysa resultatet av denna förbindelse vill jag låta begreppet personlighet i tur och ordning få var och en av de i det föregående omtalade betydelserna.

1. *Den individualistiska synpunkten.*

Jag har redan i förbigående nämnt den betydelse den haft därigenom att den hävdat temperamentet. Det synes, som om det alls inte vore någon fara för att förkunnelsen skulle bli alltför temperamentsfull. Det är inte på denna punkt individualismen i detta sammanhang är farlig. Snarare tvärtom. Det saknas ofta den temperamentsprägel som gör förkunnelsen så övertygande, fängslande och gripande. Detta kan möjligen bero på en äldre prästgenerations utbildning. Rudin hade på sin tid det intrycket, att prästernas utbildning undertryckte deras temperament.[1] Utan att för övrigt våga något omdöme, då det historiska ligger utanför mitt område och även utanför mina kunskaper, vill jag allenast säga, att den bekantskap jag hittills hunnit göra med nutida förkunnelse synes i många fall bestyrka Rudins påstående. Egendomligt är, att, ehuru många präster visst inte sakna individuell egenart,[2] så gott som

---

1 Nathan Söderblom: Rudins inre liv, Sthlm, 1923. Sid. 162—163. Jag kan inte underlåta att in extenso återgiva det i denna bok (sid. 163) förekommande citatet av Rudin: »Att vara dömd att avhöra de homiletiska föredragen på de praktiska övningarna förefaller mig ungefär såsom att tvingas att utan törst dricka det ena glaset efter det andra av ljumt vatten. Därmed förgår åtminstone för tillfället all smak även för det friska. Och därtill skall man nu uttala sig över tillredningen av denna ljumhet och varje smolk i detsamma! — En ung, eldig själs predikan har nyligen uppretat sinnena och dess små oförsiktigheter skyllas på mig. — Huru vill man hava dessa kandidater? Proppade med vetande, regelrätta i uttryck och form, litet fradga och salvelse och för övrigt oskadliga för säkerheten. En ung man med eld må icke säga ett ord, som kan anmärkas. Då är han farlig, hans mun skall tillstoppas. Ja, det sjudande vattnet — om någon äger det i sig, då må han vara klok i denna tid. Ty en droppe spillt av detta, det bränner. Med hanterandet av det ljumma är det ej så farligt. Just detta är mitt allmänna lidande av tidens predikningar, ej minst här, de äro som ljumt vatten. Huru borde man ej egentligen glädjas över varje spår till eld, frisinthet, självständighet, harm över tomma fraser o. s. v. Men allt sådant skall kvävas och därmed glöden, livet, originaliteten.» Om detta är en sann skildring av de homiletiska övningarna, är det ej underligt om man ibland tycker att den svenska Kyrkans predikan är något jämnstruken.

2 Läs G. Ullmans »Präster», »Elin Krampa» m. fl. arbeten. De innehålla visserligen karikerade typer men dessa återfinnas icke desto mindre i verkligheten med en normalt reducerad individuell egenart.

allas förkunnelse är normerad efter samma regler i formellt avseende. Så förefaller det åtminstone ofta. Det vill säga, de flesta predikningar skulle lika gärna kunna vara skrivna av den ene predikanten som av den andre. Så litet individuellt präglade äro de. Så föga originella äro de. Så ringa temperament innehålla de. Skulle jag emellertid få draga slutsatser av den metod, som användes vid de homiletiska övningar, som jag hade förmånen få deltaga i, torde en förändring ha ägt rum, så att långt större utrymme lämnats åt temperament och originalitet.

Denna skygghet för temperament visar sig icke allenast i förkunnelsen utan även i det personliga uppträdandet. Att vara präst innebär en förpliktelse att uppträda prästerligt. T. o. m. en så modern auktoritet som Niebergall säger: »Es ist ein ganz verschiedenes Denken, ob man sagt: es habt einer zuerst Pfarrer und dann Mensch oder zuerst Mensch und dann Pfarrer zu sein»[1] och stannar för det första alternativet. Härtill är nu först att säga, att Vår Herre Jesus Kristus kallade sig själv Människosonen. Han synes inte ha föredragit ett yrkesbetonat namn (såsom t. ex. Johannes Döparen). Genom detta namn har Jesus adlat det rent mänskliga såsom tillvarelseform. Därför behöver man inte med skygghet betrakta det mänskliga, det ursprungligt mänskliga. Man måste ju faktiskt först vara människa, innan man blir präst. När skall då det mänskliga träda tillbaka för att lämna rum åt det prästerliga? Vid prästvigningen? Character indelibilis? Är det möjligt att påtvinga sitt väsen en sådan förvandling utan att vara osann? Vidare kan man svara, att människorna torde hellre vilja se en människobroder än något slags andlig fackman i prästen. När Bring menar, att prästen vid konfirmationsundervisningen bör vara prästklädd för att lyfta »konfirmandundervisningen upp över vad man kunde kalla det vardagliga planet» är detta talat i samma anda.[2] Huruvida inte konfirmander skola känna sig något stela och främmande för sin konfirmationslärare, som är så prästerlig, kan ifrågasättas.

---

1 Prakt. Theologie I, Tüb. 1918, sid. 429, se för övrigt hela kapitlet »Die Persönlichkeit des Pfarrers», sid. 429—439.

2 J. Th. Bring: Om Konfirmandundervisningen, 1920, sid. 63.

Richard Kabisch skriver i sin utomordentligt intressanta och fängslande bok »Wie lehren wir Religion?» — ett arbete med synnerligen originell och temperamentsfull prägel — följande om prästens yttre person:[1] »Mag sich dieser und jener Geistliche noch so sehr in Kleidung und Gebaren nach dem Ideal streben, für einen Laien angesehen zu werden und sich in der äusseren Formung ihres Lebens in nichts von diesen zu unterscheiden: der Pastor vertritt uns doch die Kirche, und wenn man in seiner Gemütlichkeit oder weltlichen Gewandtheit davon keine Spur mehr merkt, so hat der Laie nur die Empfindung: er vertritt sie schlecht. Ebenso schlecht, wie wenn der Pädagoge garnichts Lehrhaftes, der Offizier garnichts Soldatisches mit seiner Person verschmölze.» Den sista satsen, som skall bevisa påståendet, synes mig illa tjäna sitt syfte. Ty »der lehrhafte Pädagoge» blir lätt John Chronschough, en typ som vi föga uppskatta, och den preussiske officeren känna vi väl till från de tyska skämttidningarna. Och kanske skulle vi präster figurerat mindre i skämttidningarna, om vi varit mera människor och mindre präster i vårt yttre.

Jag har uppehållit mig vid dessa yttre ting så länge, emedan jag bakom dem skymtar något, som jag ville angripa. Det är rädslan för originaliteten och kärleken till typen. De anförda auktorerna ha inte sagt (ehuru de helt visst mena det och framhållit det på andra ställen) att prästen skall vara oändligt gudfruktigare, vidsyntare, mera bildad och kunnig än andra människor. Men just därutinnan menar jag, att prästen skall skilja sig från andra och skaffa sig auktoritet. Nu ha de i stället betonat vikten av att prästen går upp i typen, antager dess givna kännetecken. Därigenom skulle människorna få större förtroende för honom, ty de skulle i honom se sin själasörjare, som hade just detta till sitt kall och sin uppgift och alltså borde förstå dithörande ting. Han skulle då bli mest omtyckt och denna sympati från församlingens sida skulle utgöra en god förutsättning för hans arbete.

Se vi personligheten från den individuella synpunkten, synes alltså satsen: »Förkunnaren skall vara en personlighet» icke

---

[1] Kabisch u. Tögel: Wie lehren wir Religion?, 1920, sid. 268.

medföra den faran, att originaliteten skulle bliva överskattad och leda till obehärskat självsvåld. Snarare äro de värden, som ligga i temperament och orginalitet, något förbisedda.

Det är en annan fara som hotar. Prästen lämnar universitetet och kommer ut i sin församling,, kanske en vidlyftig församling, där han är avskuren från det kulturella livet. Huru kan det nu gå? När prästen känner isoleringens svårigheter, söker han trösta sig själv: »Jag är en kristen människa, en kristen personlighet. Jag är den kunnigaste och mest bildade inom min krets. Jag har mitt dagliga och mitt söndagliga arbete, som ger innehåll åt mitt liv.» Prästen resignerar under isoleringen. Det är farligt. Han tröstar sig med vad han *är* och *har*. Han börjar bli sig själv nog. Det är just individualismens stora fara. Han upphör att följa med tidens strömningar och rörelser, han stannar vid den teologiska uppfattning, han fick under ett så relativt omoget skede som studenttiden. Han blir därför en smula förlegad i sin förkunnelse. Hans problemställning saknar känning med samtiden och väcker ringa intresse. Hans åsikter äro föråldrade emedan hans huvudsakligaste lektyr, förutom tidningarna och en del synnerligt populära skrifter av kända kyrkomän och religiöst intresserade personer, är Svensk författningssamling och Länskungörelserna. För att ha någonting att syssla med och kanske mest för att ha »en stark sida», en specialitet, börjar han ägna mycken tid åt expeditionsgöromålen. Han skriver sina protokoll med största omsorg och ser noga till att alla stämmor äro lagliga. Kallas han till konvent eller stiftsmöte, lyssnar han endast förströdd till kallelsen. Det är besvär att resa. Att det kan vara en plikt att komma ut och känna hur vinden blåser i andens värld, tänker han inte på. Ty han har tagit vederbörliga examina enligt kyrkolagen och är enligt kyrkolagen prästvigd och i sitt kall installerad.

Prästen har blivit sig själv nog. Han är en from man, beder och läser Guds ord. Men han förstår inte att individen dör, om den saknar gemenskapen.

2. *Förkunnaren skall vara en etisk personlighet.*

Emot denna sats är naturligtvis intet att invända, om därmed endast säges, att förkunnaren skall vara en moraliskt oförvitlig karaktär.

Emellertid kan denna åsikt ha en del betänkliga konsekvenser.

1. Först ifråga om problemet »kristendom och kultur». Som jag förut sagt, får gärna den etiska personligheten en asketisk prägel. Askes måste utan tvivel drivas, om man med askes menar mer eller mindre sträng självtukt. Den är nödig för »jagets organisation». Men det asketiska inslaget blir för starkt, då det resulterar i en överdriven värderingsskillnad mellan det andliga och timliga, så att kristendomen isoleras från kulturen. Resultatet blir antingen det, att kristendomen får utveckla sig efter sin linje och efter sina lagar och kulturen efter sina.[1] Så ha begreppsdistinktioner sådana som »kristen etik och politisk» uppstått. Hela Johannes Wendlands Sozialethik är byggd på en sådan tudelning av etiken: Kristendomens grundlag är kärleksfull uppoffring, kulturens stora ledande norm är självförverkligande. Vadan det som från kristendomens synpunkt är orätt kan bli rätt, ja plikt från kulturens. Denna delning av hela etiken bottnar i en delning av personen. Dess resultat är, att världen aldrig kan bli kristen, endast kristna individer kunna finnas, inga kristna folk. Härigenom har kristendomens uppgift begränsats på ett sätt, som synnerligen starkt hämmar kristen arbetslust och kristet erövrarsinne. Resultatet av den asketiska uppfattningen om förhållandet mellan kultur och kristendom kan också bli detta: att kulturen föraktas. I det förra fallet hade känslan av materiens mindervärdighet försvunnit och kvarstod endast klyvningen. I det senare fallet finnes denna värdering plus en stark känslobetoning. Detta kulturförakt medför nu många beklagliga resultat. Förkunnelsen blir så metafysisk, att den saknar fäste i verkligheten. Alla rent estetiska moment i gudstjänsten förbises, vilket har ägt rum i sorgligt hög grad. Prästen själv står i viss mån

---

[1] Så hos Fr. Naumann: Briefe über Religion, 7. Aufl. Berlin 17.

främmande för tidens uppgifter och vill icke anpassa sig efter den kulturella miljön i samtiden, i den mån detta är nödvändigt. Vidare är han ur stånd att värdera rent kulturella och konstnärliga personligheter, som inte ha någon asketisk prägel. Härigenom går han förlustig stora värden.

2. En annan betänklig konsekvens är följande: Om personlighetens högsta normer äro av etisk kvalitet, bortglömmas ofta de rent religiösa värdena eller omtolkas till etiska. Så blir evangelium »Kristi lag» i motsats till Mose lag. Hela livet blir omgärdat med bud och stadgar, vilka man noga måste känna. De måste inläras redan i skolan och prästen blir en sträng konfirmandlärare, som gärna ger långa utanläxor i katekesen (Luthers förklaring eller egen utläggning, det sista kanske mest) för att konfirmanderna må veta, hur de skola leva. På predikstolen är prästen en »lagpredikant», människorna måste undervisas i reglerna, efter vilka man skall leva.

3. Den tredje konsekvensen är självtillräckligheten. Här mötas den individualistiska och etiska uppfattningen: båda föra till självgodhet. Den individualistiskt tänkande är belåten med alla de rika, skiftande impulser och instinkter, åt vilka han giver en obegränsad frihet, emedan han på så sätt »lever fullt ut» och är »sig själv trogen». Den etiska människan är belåten över den starka vilja, som hon äger och varmed hon undertrycker alla »lägre» drifter och impulser. Den ene är sig själv nog, emedan han äger ett så rikt material för personlighetens danande, den andre, emedan han äger ett så lydigt redskap (viljan) för samma ändamål. Men sådana etiskt lagda personer få ofta något hårt, strängt, strävt och glädjefattigt över sig och sin omgivning. Man skämtar, men man observerar sitt skämt, och humorn blir bara en mask, det verkliga ansiktet är djupt allvarligt. Man skrattar, men det klingar inte befriande, det ljuder beklämmande, ty hela tiden sitter jaget och bedömer, kallt och obevekligt. Över sådana människor finnes intet av solens generösa ljus och värme, de äro vänliga, emedan de böra, ej emedan de ha ett behov att vara det. Den enda verkliga glädje, man känner, är glädjen över att »inte vara som andra människor», syndarna, självtillräcklighetens glädje.

4. Vidare följer med den etiska synpunkten nödvändigt en sträng observans. Man iakttager sig själv, man bedömer sig, klandrar eller uppskattar. Uppmärksamheten är hela tiden riktad mot jaget, som får den centrala ställningen i ens medvetande och livsåskådning. Man blir egocentrisk. Jaget blir det verksamma, det skapande. På detta hänger allt. Det blir viktigare än allt annat. Jag fruktar viktigare än Gud. Ty om man än erkänner att det är genom Guds nåd, man är vad man är, så är detta erkännande en ny förtjänstfull gärning, en ny jagets prestation, ett nytt bevis på hur välorganiserat, väl behärskat jaget är.

5. Den strängt asketiska människan observerar sitt jag och gläder sig ju mera det lägges under viljans spira — ju mera etiskt präglat jaget blir dess bättre.

Nu inträffar det egendomliga, att människor, som varken värdera askes eller etik utan i stället kanske gjort individualismens »Lev fullt ut» till sin livsregel, dock känna behov av vad jag vill kalla ett etiskt minimum. Man vill ha gjort några goda gärningar, som man vill ha såsom livräddningsbojer, om det, varpå man annars grundat sitt liv, skulle gå i kras. Man vill ha en viss säkerhet för sin »personlighet», så att den inte upplöses eller går under en gång i döden. Sådana människor pläga i sentimentala ögonblick trösta sig själva med sådana ord som: »Vad I haven gjort en av dessa mina minsta, det haven I ock gjort mig.» Så tänker man på almosor man givit, på barmhärtighetsinrättningar, man understött. Man har gjort något, som är av oförgängligt värde, därför är också personligheten säkrad. Endast etiska värden kunna tilldelas en kvantitativ bestämning, ej de religiösa. Här är nu en etisk minimumkvantitet presterad. Och så ger man sig till ro. Man har funnit möjlighet att kompromissa, att pruta av. Man har köpt tillträdet till Guds Rike billigt. Och man är belåten.

Men genom att ha givit etiska värden en sådan betydelse för personligheten, har man gjort människorna den tvivelaktiga tjänsten att bereda dem en väg *förbi* det religiösa avgörelsekravet, det absoluta kravet på hela personlighetens hängivelse.

3. *Förkunnaren skall vara en fördjupad personlighet.*

Detta är en synnerligen beaktansvärd regel. Fullt sann. Men något otillräcklig.

1. Ty det räcker inte att vara en djup, innerlig personlighet. Är det alltid de djupaste personligheterna, som utfört det mest fruktbärande arbetet i kyrkan? Har inte de stora mystikernas inflytande alltid varit begränsat, endast ett fåtal har förstått dem? Och om de kunde ingripa i händelsernas gång, om de ägde inflytande, berodde det månne då icke därpå, att de utom sin introspektiva läggning även ägde praktisk begåvning (ex. Augustinus och den heliga Birgitta)? Är det fastmera icke så, att mången, som saknade djup innerlighet, men helt enkelt var duktig praktisk arbetare, synes ha gjort mera för Guds rikes utbredning och seger?

Och huru ofta få vi inte konstatera, att en präst, som helt visst lever i ett starkt och innerligt andens umgänge med Gud, ser endast fåtaliga kyrkobesökare under sin predikstol. Och å andra sidan, förefaller det inte stundom, som om den, som med rutinerad vältalighet eller formens estetiska fulländning kanske förenar föga andlighet, skulle lätt finna åhörare?

Det räcker inte att säga, att förkunnaren skall vara en fördjupad personlighet för att med framgång kunna arbeta i Guds rike. Det är sant, vad som säges, men det är otillräckligt. Det kräves mera av en Herrans tjänare.

Säkert finns det mången präst, som inför den stora likgiltigheten för andliga ting i hans församling, inför kyrkans många tomma bänkar och vid de fåtaligt besökta nattvardsgångarna har tänkt vid sig själv: »Det beror på att jag är för ytlig. Jag måste fördjupas. Jag vill bedja mera. Läsa mera i Guds ord och andaktsböcker.» Och prästen beder och läser. Och det kan hjälpa. Men det är också möjligt, att när ett år gått, varunder han ärligt bemödat sig att fördjupa sig själv, visar hans församling samma tecken på ytlighet.

Varför? Emedan hela hans energi har varit inåtriktad. Han har tänkt blott på sig själv. Han har trott, att ett under skulle inträffa, så att det arbete, som han utfört på sig själv, helt plöts-

ligt skulle visa sig bära frukter hos andra människor, hos hans församling. Han trodde, att vad han sådde i sitt eget hjärta skulle spira hos andra.

Säkert bad nu denne präst, att Gud måtte fostra och dana honom efter sina avsikter. Samtidigt arbetade och strävade han med sig själv, såg noga till att hans leverne var ett gott exempel och ingen till förargelse. Han glömde nog ej heller sin församling, han bad om Guds Andes pingstvind, om väckelse och liv? Och hans bön förblev obesvarad. Varför?

Bön med lyfta händer är ej nog,
Lantman, då du ber för markens gröda.
Bed med handen på din plog!
Då välsignar bönens kraft din möda.[1]

Det praktiska arbetets betydelse får ej underskattas. Det är sant, att vi måste leva djupt och innerligt, men om vi upptagas av ett sådant intresse för vår personlighets fördjupning, att denna nya tanke fyller oss, löpa vi fara att bli så inåtvända, att vi glömma den praktiska uppgiften.

2. Det finns en slags andlig egennytta, som blott tänker på den egna själens frälsning. Det kan starkt ifrågasättas om inte den tankeriktning, jag nu granskar, löper stor risk att få en prägel av andlig självisk het. Det ursprungliga motivet till intresset för det egna jaget var lusten att bli en god Herrans tjänare, att vinna människor. Men då detta visar sig omöjligt, och man inte vinner sitt mål, ändock man har »fördjupat» sig, tänker man: »Nu är skulden inte min. Jag har gjort min plikt. De äro förstockade. Jag låter dem vara.» Nu finns det en liten skara, som brukat komma till gudstjänsten. De ha samlats kring prästen på arbetsmöten och ungdomssamkväm. Åt dessa ger nu prästen sin sympati. För dem arbetar han. Och församlingen i sin helhet träder i bakgrunden. Prästens sympatier ha blivit begränsade och trånga, han är inte direkt egennyttig för egen del, men för gruppens räkning är han det. De äro den lilla hjorden, de äro Guds utvalda barn, de äro de fromma. Den övriga församlingen står utanför. Det har uppstått en ecclesiola in ecclesia. Sekteris-

[1] »Hesiodos råd», Viktor Rydberg, Dikter, 8 uppl., Sthlm 1913, sid. 34.

mens ande, motsatt den, som låter sin sol skina över onda och goda, har vunnit insteg. Faran är tydlig: de som stå utanför kretsen kring prästen betraktas med avoghet, stötas bort, bliva själva förargade och lösgöra sig från kyrkan kanske för alltid.

3. Människor av den typ, som i denna avdelning behandlas, äro religiösa till sin läggning. De årtionden, som ligga närmast bakom oss, äro i systematiskt-teologiskt hänseende präglade därav, att man anlagt etiska synpunkter även på religiösa värden. Bara ett exempel: Guds helighet har länge varit ungefär detsamma som Guds syndfria fullkomlighet, ända till Ottos »Das Heilige» kom. Detta har nu haft den verkan, att det kristna Gudsförhållandet fått en etisk prägel. Under de talrika försök som gjorts att förena religion och moral, ha varken religion eller moral hållits fullt rena.

Man har inte vågat säga: »Jag är en människa, vars andliga liv har sin tyngdpunkt i det religiösa, det etiska är för mig sekundärt.» Man har inte vågat bekänna: »Jag beder alltid, att Gud måtte göra mig till en god tjänare och taga mig helt under sin spira och sitt regemente, men jag glömmer ofta att bedja om mina bristers avhjälpande, emedan jag så litet tänker på dem.» Man har inte insett det faktum, som vi dagligen kunna se för våra ögon, att det gives religiösa människor med moraliska brister. Man förnekar att sådana människor äro religiösa, emedan de inte äro moraliska. Däri gör man emellertid ett misstag, som torde bero därpå att man anser, att en person, som genom sitt handlingssätt visar sig vara en dålig person, omöjligen kan vara i stånd att erfara något så upphöjt som en religiös upplevelse.[1] En människa kan vara moralisk utan att vara religiös, det erkännes åtminstone inom de evangeliska kyrkorna. Men att man kan vara kristet religiös och ändå vara moraliskt indifferent eller kanske omoralisk, det förnekas med rädd iver. »Tron föder nödvändigt goda gärningar.»

[1] Jämför Heinrich Scholtz, Religionsphilosophie, zweite Aufl. Berlin 22, s. 163: »Woher kommt es denn, dass wir trotz allem einem moralisch verwahrlosen Menschen den religiösen Charakter absprechen und umgekehrt in sittlicher Reinheit eine Probe lebendiger Religion erblicken? Die Sache steht so. Wir können uns nicht denken, dass ein im Grunde seines Herzens unreiner Mensch solche grossen Erfahrungen macht.» Se f. ö. hela den utm. behandlingen av förh. mellan moral och religion, sid. 156—163.

En olycka är det alltid, då religionen förväxlas med moralen. Båda lida. Och faran i den åskådning, som jag formulerat så: »Förkunnaren skall vara en fördjupad personlighet», är, att religiösa värden förvandlas till etiska. Fördjupandet blir en förtjänst, såsom jag förut har sagt: man berömmer sig av att ha ett innerligt Gudsförhållande, men glömmer, att det i så fall är Gud, som givit dess innerlighet och styrka. Den rent religiösa tanken i denna uppfattning, nämligen att vi måste mottaga Guds nåd, utan vilken vi inte äro något — en tanke, som är ovärderlig i sin sanning och nödvändighet — mister sin religiösa prägel. Tonvikten lägges på orden »vi måste» i st. f. orden »mottaga Guds nåd». Och därför anser man sig kunna döma dem, som inte synas äga Guds nåd. De ha inte eftersträvat den.

När nu denna åskådning omfattas av en präst, har detta synnerligen menliga följder för hans förkunnelse. Hur objektiv denna än må vara, skola hans egna synpunkter giva sin särskilda nyans åt hans predikan. Den egna strävan anbefalles — därigenom blir denna kristendomsform, som ju egentligen är inåtvänd och kanske världsfrämmande, dock en ansträngande, strävsam, hård religion i st. f. en innerlig, varm och ljus. Dessa krav på eget arbete bli så mycket tyngre, som det gäller att skapa ej en yttre rättfärdighet men en inre rättfärdighet, en sinnets omdaning, som aldrig är möjlig att själv åstadkomma. Det evangeliska budskapets stora glädjeämne: att Gud giver, bortskymmes av de villkor, som uppställas för att få vad Gud giver.

Sålunda vill det synas, som om denna kristendomsform, som vill innerlighet och värme, istället skulle löpa fara att leda till hård lagiskhet, emedan förutsättningarna i tidens teologiska tänkande länge varit sådana, att denna avvikelse från den ursprungliga riktningen blivit en fullt konsekvent utveckling. Anledningen och orsaken ligger i begreppet personlighet, som till sin karaktär är egocentriskt och riktar all uppmärksamhet på jaget. Man ser för litet av Gud. Man tar allt på egna axlar, man glömmer att man får förtrösta på Gud. Man minns nog att man *måste* tro för att bli fördjupad men man glömmer att man *får lov*. Gåvan skymmes av kravet.

* *

*

III. Vi behöva inte personligheter, vi behöva Gud.

Vi ha i denna tid sett hur kritiken vände sig mot dogmat, formeln. Man sökte efter det som fanns bakom: personligheten.

Jag menar, att vi måste gå ännu längre. Bakom personligheten. Där skola vi söka. Ty där vänta vi finna Gud själv.

Personlighetsbegreppet fick sin tyngd i ett tidevarv, som ville tränga på djupet, spränga formen, när den dolde innehållet. Man ville finna anden, som doldes i materien. Man ville krossa lerkärlen för att skåda skatten ohöljd.

Detta tidevarv har blivit kallat radikalt. Och dock har det icke varit tillräckligt radikalt. Man har beskyllt de män, som varit epokens trognaste arbetare, för att vara nedrivande. Och dock revo de icke tillräckligt.

Vi måste gå längre. Då det gäller att finna Gud, kan man icke vara nog radikal. Allt som skymmer måste bort.

Personlighetsbegreppet är frukten av en tid, som skattade människan högt. Människan blev världens centrum. För de fromma, de andliga blev människosjälen centrum. I det sista århundradets filosofi har människans centrala plats allt ivrigare hävdats. Alltifrån Schleiermachers tid ha vi fåfängt sökt övervinna den teologiens subjektiva läggning, som den under denna tid erhöll.

Vi ha upplevat den stora kulturkatastrof, som rubbat tilltron till människan och hennes verk. De som trodde ljusast om framtiden ropa nu med det bittraste tonfallet: »Fåfänglighet, förgänglighet!»

Vi behöva mer än något annat det objektiva, det av människan oberoende, det i sig värdefulla, det som står, när vi falla. Vi se oss omkring i förtvivlan efter en räddningens klippa. Vi famla i mörkret efter frälsningens horn.

Vi behöva Gud.

Alla de människor, som nu i en upprörd tid söka templet, behöva förkunnelsen om Gud. Och alla de som inte komma, emedan de inte vänta någon hjälp, skola komma med iver, om de förnimma, att i förkunnelsen gives dem vad de behöva: Gud.

Vem kan då giva dessa vad de behöva?

Förkunnaren, som är en personlighet? Jag besvarar frågan med nej. Personlighet är intet hinder, ehuru den kan bliva det. Ty inför personligheten händer det lätt att vi stanna. Han är så stor, att han skymmer. Och hans storhet lockar till en tid, men då hans innehåll är begränsat och vårt behov oändligt, kan han ej tillfredsställa. Det är icke nog för en förkunnare att vara en personlighet. Vi behöva icke personligheter, vi behöva Gud.

Vilket är då kännetecknet på den förkunnare, som kan ge oss Gud?

Hans kännetecken är *intensiteten.*

Jag vill nu försöka förklara innehållet i detta begrepp.

1. *Intensitet är lika med inspiration.* Jag kan lättast översätta ordet inspiration om jag får använda den passivt participiella formen: inspirerad. Denna form ger nämligen uttryck åt ett av intensitetens kännemärken: den är ofrivillig. Jag tager alltså ordet inspirerad och översätter det oberoende av de filologiska invändningar, som möjligen kunna göras med *uppfylld.* Denna översättning är till sitt väsen förstärkt, ty ordet inspiratus betyder egentligen: en som fått något ingjutet. Därmed är inte sagt att objektet skulle vara uppfyllt av det ingjutna. Min översättning är stegrad. Och därigenom har jag nått det adekvata uttrycket för min tanke. Inspiration betyder alltså uppfylldhet. Den intensiva människan är uppfylld av en kraft. Denna kraft kan nu vara av vilken art som helst, men då här talas om en intensiv förkunnare, kan meningen endast vara, att denne är uppfylld av Gud själv. Gud är hans starkhet.

2. *Intensitet är lika med gripenhet.* I själva ordet gripa ljuder en biton, som förråder, att den, som gripes, gör motstånd mot den, som griper. Ordet har en »intensiv» karaktär, vilken saknas hos ordet »fatta», som dock kan betyda detsamma. I denna ordets biton ligger den skiftning hos intensiteten, som jag här för det andra vill framställa, nämligen dess *betvingande* karaktär. Ordet framkallar för mig bilden av Jakob kämpande på flodens strand i soluppgången med den okände. Vilken glödande intensitet i denna bild — å ena sidan människan, som gör häftigt motstånd: »Jag släpper dig icke med mindre du välsignar mig.» Och

å andra sidan den tyste, hemlighetsfulle, vars storhet blott anas i morgonens dunkel, men vars betvingande kraft gör Jakob till en man, märkt för livet, emedan han är gripen för livet. »Och då Jakob hade kommit förbi Peniel, såg han solen gå upp; men han haltade på höften.» Ja, den som under häftigt motstånd har brottats med Gud men blivit besegrad, betvingad, gripen, fängslad, fången, han har kanske blivit halt och lytt för livet, men han ser solen gå upp över sitt liv, just på den plats, där han betvingades. Och ehuru det kan synas, som om hans självständighet hade gått förlorad, ser han att nu, då en annan äger honom, då han själv inte har någon vilja, då han alls inte är någon personlighet utan endast »rösten av en som ropar i öknen», endast rösten, verktyget, mediet — han ser, att solen har gått upp över hans liv. Det är ljust. Det är morgon. Arbetsdagen väntar. Och han ser sig själv som en spade i åkern. Han har känt kraften hos den hand, som skall använda honom. Och han bävar av fröjd. Detta är att vara gripen.

3. *Intensitet är lika med aktivitet.* Intensiteten mottages både passivt och under motstånd, men dess tillstånd är aktivitet. Mottagande och tillstånd äro samtidiga, om nämligen intensiteten tillväxer. Då mottages mera inspiration, då blir människan alltmera gripen på samma gång som hon uppnått en viss grad intensitet. Denna uppnådda intensitet, som finns såsom ett integrerande drag hos människan, yttrar sig nu alltid som aktivitet. Denna aktivitet är egentligen Guds aktivitet, och förnimmes av den intensiva människan såsom Guds verk. Den är för henne ett opus alienum, inte hennes verk. Men ehuru hon vet sig allenast vara ett verktyg, som intet kan uträtta, om ej handen fattar det och brukar det, känner hon det såsom sin plikt att utföra varje uppgift, som hon ser sig ställd inför. Den intensiva människan arbetar i sitt kall, som om allt berodde på henne, och samtidigt vet hon, att hon intet kan uträtta.

Vad jag här vill säga kan sammanfattas i två satser:

Människan blir intensiv dels under det hon förhåller sig passiv, dels under det hon gör motstånd; då hon blivit intensiv har hon det medvetandet, att hon bliver sådan och är sådan utan egen medverkan.

Trots detta blir den intensiva människans religion inte kvietis-

tisk eller passiv utan aktiv, emedan hennes konstitutiva egenskap, intensiteten, till sin karaktär är lika med den högsta aktivitet.

De tre momenten i definitionen förhålla sig till varandra så, att det tredje momentet beskriver begreppets innehåll och de två första dess ursprung, på samma gång som de äro integrerande adjektiv till dess innehåll.

Resultatet av denna analys blir alltså följande kortfattade definition:

Intensitet är en viss *iver* eller *aktivitet* hos människan, som får gudomlig inspiration och är gripen av Gud. Denna iver eller aktivitet är (i varje ögonblick) bestämd av inspirationen och gripenheten.

4. *Fråga vi efter arten av denna aktivitet, så måste svaret bliva, att den är en trons aktivitet.* Tron är något som finns i människosjälen och endast där. Tron är dock ett opus alienum. Många säga sig tro på Gud. Men tro de månne verkligen på *Gud?* Är det icke på en bild, som de själva hava gjort sig efter sitt eget tycke, efter sitt eget förnuft, efter sin *egen* tro? Denna tro är till sitt väsen, sin art och beskaffenhet bestämd av människan, personligheten. Jag vill kalla den en personlig tro. Det är ingen tro, ty människan kan icke själv skaffa sig en tro, tron är ett opus alienum. Gud giver tron, och därför är tron alltid till sitt väsen, sin art och beskaffenhet bestämd av Gud. Detta är en intensiv tro. Så blir också trons människa bestämd av Gud. Men Gud bestämmes ej av trons människa.

Tron är ett opus alienum. Gud har uppfyllt själen, dödat allt det, som är efter själens egen art. Den kan ej vara verksam, ty den är krossad, dödad. Men den lever ett nytt liv: den lever i tron. Härav förstå vi *trons liv.*

Gud har gripit själen, den är en fånge. Den är fängslad och betvungen. Men i tron är den fri. Den har icke längre *personlig* frihet men den har *trons* frihet. Härav förstå vi *trons handling.*

Det gives alltså ett trons liv och en trons handling. Vilja vi förstå trons väsen, måste vi betrakta dess liv och dess handling.

Trons liv är å ena sidan den troende människans liv, ty vi finna detta liv hos människan. Men å andra sidan är detta liv icke av hennes egen art. Det är henne givet. Det har uppstått därigenom att Gud har *uppfyllt henne.* Livet är således av Gud, men

det är icke desto mindre *hennes*, emedan Gud har givit det åt *just henne*. Detta liv präglas av spänningen, som rymmes mellan de båda polerna »frukta» och »älska» Gud. Trons liv är alltså en spänning. Och denna spänning förstärkes i samma mån, som trons liv stegras. Eller med andra ord: i samma mån som Gud uppfyller en människa, fruktar och älskar hon Honom mera.

Trons gärning är den djärva *vågsamhetens språng* och dess ord är det trotsiga *»dennoch»*. Denna gärning är såsom en gnista mellan de båda polerna »frukta» och »älska». Kärleken drager ständigt, fruktan stöter lika ofta bort. Men det hör till trons väsen just såsom *tro*, att »kärleken övervinner räddhågan», språnget göres. Men motståndet, fruktan, räddhågan finnes där, annars vore det väl ett språng, men ej ett *vågsamt* språng. Detta språng innebär en risk: min egen undergång, min personlighets undergång. Men däri består trons aktivitet, att personligheten ständigt riskeras i Gud. Tron vågar den risken, emedan den är en *av Gud förorsakad aktivitet*.

Så är det ock med *trons ord*. Mitt i räddhågan då både förnuft och rättsmedvetande säga: »Du är dömd», svarar tron i trotsande tillförsikt: »Dennoch! Trots allt!» och vågar språnget.

Sådan är trons handling mot Gud. Sådan är ock dess handling mot världen, människorna. I den hopplösaste situation, under det hårdaste motstånd säger den sitt trotsiga »dennoch» och verkar i djärv vågsamhet, riskerande allt, ja, livet.

Intensiteten är alltså ingen annan än trons intensitet. Dess aktivitet är endast trons aktivitet. Dess iver är trons iver och nitälskan. Då jag alltså i det efterföljande talar om intensiva människor, kunde jag lika gärna använda uttrycket »trons människor». Att så ej skett beror endast därpå, att detta senare uttryck icke skulle så pregnant som det andra framhålla, vad jag vill framhålla. Ordet tro är vanligare än intensitet. Man glider lättare över det. Jag har därför föredragit ordet intensitet.

Jag vill nu sätta in begreppet intensitet på alla punkter, där jag förut kritiserat begreppet personlighet. Detta tror jag lämpligast kan ske efter det uppställda schemat, vadan följande trenne rubriker giva sig själv: Intensitet och individualitet, intensitet och karaktär, intensitet och innerlighet.

Mot tesen: Förkunnaren måste vara en personlighet,

ställer jag mitt påstående: Förkunnaren måste vara en intensiv människa.

1. *Intensitet och individualitet.*

Jag har redan sagt, att individualismens förtjänst är att ha hävdat temperamentet. Jag har vidare sagt, att man för prästens vidkommande i allmänhet är ganska rädd för temperament, ehuru det otvivelaktigt har sin betydelse, att förkunnelsen är temperamentsfull och originell.

1. Låtom oss nu alltså se huru intensitet och temperament förhålla sig till varandra. Intensitet + temperament = förstärkt temperament, denna formel säger allt om detta förhållande. Temperamentet avtrubbas inte. Det eggas, det utvecklar hela sin inneboende energi. Det tillväxer efter sin egen art och blir allt starkare.

Men leder nu inte detta till individuellt självsvåld? Måste det inte finnas en normerande regel för temperamentets behärskning?

Härtill är att svara, att varje sådan yttre reglering av temperamentet torde medföra vissa psykiska risker och vad värre är, leda till förkonstling och osannhet. Men intensiteten är i sig själv normativ, i det att den icke allenast är aktiv men är av Gud ingiven eller inspirerad. Därför kan det intensiva temperamentet endast utvecklas i en riktning, nämligen åt det håll Gud driver; uppåt, i denna riktning har det obegränsat rum att växa. Detta är den enda dimension i vilken det växer, alldenstund det intensiva temperamentet lika naturligt utvecklar sig uppåt, mot Gud, som blomman strävar mot solen. Således har temperamentets frihet inte blivit beskuren, men dess riktning har blivit given såsom en dess egen strävan. Detta skulle jag vilja kalla temperamentets sublimering.

Tvenne exempel vill jag nu lämna på en sådan sublimering. Den melankoliskes sorgsenhet blir inte ett bittert missnöje med livet och världen, då hans temperament vinner intensitet, utan en sorg efter Guds sinne, kanske tyngre och svårare, men ädlare och oegennyttig. Den sangviniskes glädje kan inte vara lättsinnig tanklöshet, om den blir intensiv. Den blir till lovsång. Glädjen avtrubbas eller »behärskas» icke, men den sublimeras.

Och under allt detta behåller temperamentet sin individuella originalitet. Den sublimerade glädjen sjunger inte i samma tonart hos alla, och Job, där han sitter bland ruinerna, klagar sin sorg på ett annat sätt än Konung David, då han i sång begråter sina oförrätter.

2. Intensitet och isolering. Risken för lättjefull och likgiltig isolering, försvarad med individualismens sats, att varje personlighet är sig själv nog, finns inte för den intensiva människan. Ty, såsom jag i förbigående sade, denna isolering är lättjefull och likgiltig. Den intensive kan icke vara lättjefull, ty intensitet är aktivitet. Han kan icke vara likgiltig, aldrig neutral, ty detta strider mot intensiteten.

Det förefinnes alltså hos en sådan människa ett starkt verksamhetsbegär, som ständigt söker nya arbetsfält. Hon kan därför inte nöja sig med bekväm vila eller så kallad måttligt arbete — alldenstund hennes existensform är aktivitet, måste hon ständigt leva med varje fiber i sin varelse, och detta sker oftast genom ett rastlöst arbete. (Om den intensiva vilan skall jag sedan tala). Därigenom att hon så sträcker sig mot ständigt nya uppgifter och oförtrutet söker nya områden för sin aktivitet, får den intensiva människan en vidsynt, vidhjärtad prägel.

Alldenstund hon alls inte tänker på om hon är en värdefull personlighet eller ej, överhuvud endast föga intresserar sig för sig själv, kan hon aldrig bliva sig själv nog. Hon mottager icke sin livskraft från en källa, belägen inom hennes eget väsens sfär. Hon vet, att den strömmar till henne från den stora urkällan, från vilken livets strömmar flöda till alla som leva. Därför känner hon sig starkt, ja helt och hållet beroende av Gud och innerligt fästad vid sina bröder, vilka ju hava samma livsgrund. Härav kommer således den intensiva människans starka samfunds- och gemenskapskänsla.

2. *Intensitet och karaktär.*

Det är otvivelaktigt av den allra största betydelse, att en sådan distinktion göres, som delar vår individualitet i en högre och en lägre region. Att denna distinktion skett efter etiska principer,

anser jag emellertid olyckligt. De konsekvenser detta kan medföra har jag redan påvisat. Förefinnas dessa även för den intensiva människan? Jag undersöker punkt för punkt.

1. Klyftan mellan Guds rike och världen förnimmes av den intensiva människan såsom belägen inom hennes eget väsen. Där uppstår mellan motsatserna en spänning, som blir starkare, ju intensivare hon lever. Från hennes eget väsen fortsätter sedan klyftan ut i tillvaron. Hon bedömer den efter den kännedom, hon har om den, där den var henne närmast: i hennes eget väsen. Och liksom hon aldrig kan likgiltigt konstatera klyftans tillvaro hos henne själv utan att söka slå en bro över den, lika litet kan hon stå overksam inför klyftan i tillvaron. Hon vet från sitt eget väsen, att ju mera Gud griper henne och uppfyller henne, desto längre mot utkanten av hennes väsen flyttas klyftan, och Gud äger det största området. Så tror hon ock, att Gud under tidernas lopp skall komma att råda över alltmera av världen. Hon vet att hon själv intet kan göra för att flytta klyftan inom sitt eget väsen, och ändå känner hon det som sin uppgift att själv göra det. Ty hon är aktiv. Världen kan endast Gud omskapa, men hon känner det som sin plikt att göra det.

Under detta arbete hatar hon ingalunda världen. Om hon stundom suckar över dess välde i hennes eget väsen, så hatar hon, om hon hatar, endast bristen på intensitet. En lantman hatar inte den oplöjda åkern, ehuru den skall kosta mycken möda, innan den ligger tillsådd. Lika litet hatar den intensiva människan världen.

2. Varje försök att låta det religiösa uppgå i det etiska är uteslutet, alldenstund det för den intensive icke gives någon egen rättfärdighet, vad gott han gör, det gör han i Guds kraft.

3 och 5. Av samma grund kan han varken känna någon självtillräcklig glädje över att »icke vara som andra syndare» eller anse ett »moraliskt minimum» vara betryggande.

4. Då den intensive har lämnat personligheten därhän och gått bakom jaget mot Gud, kan han icke vara egocentrisk. Gud är centrum. Den intensive är fullständigt beroende av Gud, behärskas fullständigt av Gud.

Den intensiva moralen ligger innesluten i bönen, »ske din vilja». Den har formen av en bön. Gud vill vad som är rätt och gott. Den intensiva människan menar, att Gud allena kan genomdriva vad han vill. Hon tilltror sig ingalunda att kunna hjälpa Gud att realisera sin vilja. Men i bönen ligger innesluten den önskan, att Guds vilja måtte ske med och genom henne. Och då Guds vilja så griper en människa, visa sig den intensiva moralens gärningar. Här se vi det hänsynslösa offret. Här finns den hårda, bistra askesen, som genom sin mäktigt storslagna bakgrund, Guds vilja, själv är storslagen och gripande, oändligt vitt skild från den sortens askes, som Foerster anbefaller till personlighetens fostran, såsom att dricka långsamt, när man är törstig, och vänta att öppna ett brev, då man är nyfiken, och endast ta ett trappsteg i taget, om man har bråttom, när man skall uppför en trappa. En sådan storartad askes se vi i våra dagar ofta på missionsfälten. Martyrerna som lovade Gud, emedan de fått förhärliga honom med sin död, förstodo dess storslagna skönhet. Johannes Döparens hårda, stränga liv i öknen var en sådan askes, framtvungen såsom en Guds reaktionära uppenbarelse emot den konventionella prästerliga religionen. Om den intensiva moralens betvingande krav talar Jesus, då han säger: »Om din hand är dig till förförelse, så hugg den av och kasta den ifrån dig», och »Om ditt öga är dig till förförelse så riv det ut och kasta det ifrån dig!» Eller: »Om någon kommer till mig och icke hatar sin fader och moder och hustru och barn och bröder och systrar och därtill sitt eget liv, kan han icke vara min lärjunge.»

Sådana äro den intensiva moralens krav. De akta inte på personligheten. De kräva plats för Guds vilja. Berg skola sänkas och dalar höjas. Han är den obetvinglige.

Karl Holl säger i sin Lutherbok, att Luther fullt medvetet förstör alla ansatser till den autonoma sedligheten.[1] Luther hade erfarit makten av Guds allsvåldiga vilja. Mot den förmådde hans egen intet. När han i Worms säger: »Här står jag och kan inte annat», så lydde han inte sin egen vilja. Han skulle velat lyda kyrkan, det var hans önskan. Men en annan, en starkare rådde

---

[1] Karl Holl, Gesammelte Aufsätze I. Luther, Tüb. 23, s. 213: »Luther zerstört also bewusst alle Ansätze zu einer sogenannten 'autonomen' Sittlichkeit.»

över honom.[1] Här ha vi exempel på intensiv moral. Dess verk i oss är ett opus alienum. Dess bud äro den Allsvåldiges bud. De äro Hans vilja, till vilken vi stå i fullständigt avhängighetsförhållande. Han är suverän. Och den intensive lyder, emedan han glömt sig själv och är gripen, betvingad, behärskad av den Mäktige, som genom honom realiserar sin vilja. »Ske icke min vilja, utan Din.» Om jag går under, när Din vilja sker, vad mera? Jag är intet, Du är allt. Att gå under, för att Du må leva ännu större och härligare, det är min högsta lycka.

Denna moral aktar sannerligen inte på personligheten. Och varje moral, som inte ser längre än dit, kan på sin höjd, när den lyckas som bäst, skapa en streber, en ansträngd s. k. karaktär, tillkommen genom viljan.

Men när Gud, den Allsvåldige, har gripit en människa, då glömmer hon sig själv, offrar hänsynslöst allt för Guds vilja och övar den obarmhärtigaste askes. Såsom ock Kristus offrade hem, lycka, vänner och slutligen sitt liv efter den bönen »Ske icke min vilja utan din.» Detta är hängivenhetens moral, dess karaktärsdrag är kärlek, gränslös, självförgäten kärlek.

Den moral, som vill personlighetens fulländning i en god karaktär, är egocentrisk och dess drivande kraft är vilja eggad av personlighetens ideal.

Den intensiva moralen är Gudshängiven, dess kraft är kärleken.

Detta utesluter naturligtvis inte, att den intensiva människan även är aktiv i fråga om sin karaktärsutveckling. Men *hennes viktigaste regel vid hennes självfostran är icke »en god karaktär» men »ett lämpligt redskap i Guds hand»*.

3. *Intensitet och innerlighet.*

Finns det någon verklig skillnad mellan intensitet och innerlighet? Äro inte orden olika namn på samma sak? Syfta inte båda mot ett rikare, fullare, starkare liv?

Den stora skillnaden ligger på den punkt, där Gudsdyrkan och

---

[1] Y. Brilioth, Tidernas konung, Sthlm 24, s. 128: »Luthers ord lära oss att skåda djupare: till ett samvete fånget i Guds ord. Ej den egna ingivelsen blott är den grund, på vilken han står fast nog att trotsa en värld.»

personlighetskult stå varandra emot. Innerligheten, fördjupningen är velad, intensiteten ofrivillig. Innerligheten finns hos strebern, då han är som bäst, intensiteten hos den självförgätet hängivne.

Jag tror att jag bäst får fram olikheten genom att på varje punkt, där jag förut kritiserat den innerliga och fördjupade personligheten, jämföra den med intensiteten.

1. Det räcker inte att vara en djup, innerlig människa. Hon har inte alltid det största inflytandet, ty hennes intressen gå inåt, från verkligheten. Huru förhåller sig här den intensive?

Han glömmer aldrig det yttre arbetet, emedan det är det enda han kan uträtta. Bereda väg för Herren, det kan han, men Herren kommer när Han finner för gott.

»Söken först efter Guds rike!» Huru skola vi söka? Var? Inte romantiskt och förvirrat som Kai Jans sökte Hilligenlei.[1] Inte med intellektuellt högmod i dogmer eller institutioner. Men vi söka Guds rike i det vi arbeta. Det rätta sökandet är träget arbete för att bereda väg för Guds rike.

Den intensiva människan känner det, som om allt berodde på henne. Hon har ansvaret. Och då hon tillika vet, att hon intet kan göra för Guds rikes seger, blir hon anspråkslös och utför en vägrödjares arbete. Ty stilla kan hon inte vara, hon är intensiv. Hon blir alltså en praktisk utåtvänd människa. Bönelivet? Kallade inte Martin Luther bönen ett arbete?

Denna praktiska inriktning åt aktiviteten får människan av det dubbla medvetandet, att hon intet kan göra, men att dock allt beror på henne. Så plöjer och sår hon. Och hon gör det med iver och omsorg, ty hon längtar efter att se brodden spira, och hon vet, att ju noggrannare och trognare hon arbetar, desto lättare skall säden komma upp. Men hon vet ock, att Gud allena kan giva växten. Hon kan plöja och så, men det underbara mystiska, osägbara, som heter liv, ande, växt, det kan endast Gud giva.

2. Denna utvärtes aktivitet och den klara insikten, att min andliga varelse skall Gud forma efter sitt behag, fredar den intensiva människan för överandlighet. Hennes energi vändes utåt

---

[1] Gustav Frenssens roman »Hilligenlei», t. svenska 1906, Sthlm.

på praktiska ting. Hennes inre vilar i Gud. Hon vet, att hon inte kan göra sig till en troende människa själv, därför att Gud allena förmår detta. Så avstår hon från all strävan i den riktningen. Hon blir sann och äkta i sin religiositet. Hon blir inte uppskruvad, osann, ansträngd. Hon blir sund och frisk i sin tro.

3. All andlig egennytta är utesluten för den intensive. Hans starka samfundskänsla, varom jag förut talat, utesluter den. Och då han inte anser resultatet av hans ansträngningar bero på hans eget arbete utan på Guds välsignelse, undgår han faran att bliva missmodig på grund av ringa framgång. Han gör troget sitt: Bereder väg för Honom, som han väntar. Och om Han än dröjer, så väntar han uthålligt och håller vägen klar.

Karakteristiskt för den intensive är även, att han skattar ringa människors beröm eller klander. Han frågar efter Gud, ej efter människor. Hans domare bor i hjärtat och i himmelen, men ej på jorden. Därigenom är han skyddad för mången missräknings bitterhet.

4. För den som gripits av Gud, så att Guds vilja blivit hans lag, gives det ingen möjlighet att räkna med någon förtjänst. Därför kan någon förväxling av moraliska och religiösa värden aldrig komma i fråga. Den intensiva människans religiositet är aktivitet i den riktning Guds kraft driver. Men det goda hon åstadkommer med sin aktivitet kan det aldrig falla henne in att anse som sin förtjänst. Det är ju Guds verk. »Sammalunda, då I haven gjort allt, som blivit Eder befallt, då skolen I säga: Vi äro blott ringa tjänare, vi hava endast gjort, vad vi voro pliktiga att göra.» (Luk. 17: 10).

Nu uppställa sig tvenne frågor:

a. Blir inte den intensive, som är så aktiv och praktisk, ytlig?

b. Är inte intensitet till sitt väsen mystik?

5. Måste inte den människa, som ständigt är i arbete, som ständigt söker nya områden för verksamhet, som är alltigenom aktiv, bliva en uppsliten, sönderriven varelse? Finns det inte nog av sådana människor i hastighetsrekordens tidevarv? Är det inte tystnad och vila, som vi framför allt behöva?

Om med vila menas ett rent overksamt tillstånd, så är vila

utesluten från den intensiva människans tillvaro. Varje ögonblick är liv. Stillastående finnes inte. Hon är en vägens människa.

Men det finnes en vila av annan art, om vilken Hans Larsson skriver:[1] »Intuition är vila, men det är en styrkans vila. När tanken tog så kraftigt tag, att stoffet uppgav sitt motstånd, när han manat vårt livs innehåll fram och håller dess krets samman utan möda — då sitter han vilande och skådande i utövningen av sin högsta makt.» Detta är en vila full av aktivitet, av den ädlaste art — och en sådan vila på de höga bergen i ren luft och klart solsken får den aktive ofta uppleva.

Man kan säga, att ett musikstycke vilar vid en fermat. Men vilken innehållsrik vila! Hur full av en kraft, som icke skulle funnit sitt uttryck i melodiens fortsättning! Och vad betyder inte pausen i musiken! Den är ingen lucka, intet uppehåll! Den ingår såsom ett moment, absolut nödvändigt i kompositionen, för att den skall bliva vad den är. Romain Rolland beskriver en paus i Nionde symfonien sålunda:[2] »I det ögonblick, då glädjetemat för första gången inträder, stannar orkestern tvärt: Det uppstår en plötslig tystnad; detta förlänar sångens inträde en hemlighetsfull och gudomlig karaktär.» Jag citerar även Rud. Ottos Das Heilige:[3] »Ein positives Mittel zum Ausdrucke des Heiligen hat auch die Musik nicht. — — — Den heiligsten, numinosesten Moment in der Messe, den der Wandelung, drückt auch die vollendeste Messemusik nur dadurch aus, dass sie verstummt, und zwar schlechthin und für längere Zeit, sodass das Schweigen selber sich gleichsam ausklingen kann.» Pausen är alltså ett utomordentligt uttrycksfullt moment i musiken. Men är det uttrycksfullt, så är det ock aktivt.

Vem har inte förnummit det mäktiga intrycket av tystnaden efter ett starkt ord i en predikan. Tystnaden säger mer än ordet. Tystnaden betvingar. Tystnaden är full av en verkande (aktiv) kraft, så stark, att den kan vara hemsk.

Sådana fermat och pauser gives det i en intensiv människas

---

1 Hans Larsson, Intuition, Sthlm 1910, sid. 75.

2 Romain Rolland, Beethoven, sv. övers. Sthlm 1920, sid. 41.

3 Rud. Otto, Das Heilige, Elfte Aufl. Stuttgart 1923, sid. 83. Se vidare följ. sida, där tystnadens betydelse mästerligt framhålles.

liv. Verksamheten stannar av men inte aktiviteten. Den söker sig ett nytt uttryck.

Människolivet är inte att likna vid en lugnt framflytande ström. Snarare är det som havet, där vågor och dalar följa varandra. På en period av ivrigt, hängivet och uppoffrande arbete följer en annan av inre liv. Dock har detta inre liv aldrig dött under den yttre verksamheten. Men organen för yttre arbete tröttna och behöva vila. Och då, när den intensiva människan lägger händerna i knät och synes helt passiv, är dock aktiviteten lika stark på ett annat, osynligt område i hennes väsen.

Denna aktivitetens mångsidighet borgar för att den intensiva människan ej blir ensidig eller ytlig.

Så ter sig den aktiva människans levnad i och för sig utan relationer.

Betänka vi emellertid hela innebörden av begreppet intensitet, finna vi, att den intensiva människan är skyddad för att bli ytlig. Ty begreppet intensitet innehåller på en gång den högsta aktivitet och den fullständigaste passivitet. Intensitet är lika med aktivitet, och jag vill säga: glödande aktivitet, men aktiviteten är ett opus alienum. Det är inte vårt arbete. En annan verkar i oss. Paulus visste det, denne intensive man: »Genom Guds nåd är jag vad jag är, och hans nåd mot mig har icke varit fåfäng, utan jag har arbetat mer än de alla — dock icke jag, utan Guds nåd som varit med mig.» Det låter fult och grovt, men jag tror, att jag fullt adekvat uttrycker vad jag vill säga, och vad aposteln menar, då jag formulerar mitt påstående så: De producerade momenten äro alltid lika med de recepterade. Vi äro allenast ett verktyg, ett medium.

Detta förhållande skyddar både mot ytlighet och uppslitenhet samt söndersprängande »over-evne»-ansträngningar.

6. Att vara gripen och uppfylld av Gud, vad är det annat än att vara »ett med» Gud? Och vad är alltså intensitet väl annat än mystik?

Härtill är nu att svara, att jag ingalunda rädes för benämningen mystik. Jag fruktar bara mystikens följder. Jag menar världsfrånvändheten, ett opraktiskt sinne, inåtvändhet och bristande intresse för den reala situationen. Mot detta är den intensiva människan skyddad genom sin aktivitet.

Den svåra frågan om vad som är mystik, kan jag ej besvara, jag vill endast här ha sagt: Om det är mystik att vara gripen, behärskad av Gud, så är det dock ingen annan mystik, än den som finns i Luthers ord i förkl. till andra artikeln: »Jag tror att Jesus Kristus — är min Herre.» Ty om Kristus är min Herre, så råder han i sanning över mig, behärskar mig.

Om det är mystik att vara uppfylld av Gud, så är det dock endast paulinsk mystik: »Jag lever, dock icke mera jag, utan Kristus lever i mig.» Pauli mystik var en sund och stark och glödande Gudsgemenskap. Han hade inte det inåtvända intresse, som tränar jaget i mystiska övningar. Han var en aktiv, praktisk man. Han skattade livsuppgiften högt.[1]

För övrigt gives det ändå en bestämd skillnad mellan den intensiva människan och den mystiska:

Den förras liv är, i den mån det är intensivt, aktivt. Men hon är medveten om att hava mottagit aktiviteten under passivitet.

Den senares liv är, i den mån det är präglat av mystik, passivt. Men hon är medveten om att passiviteten uppnåtts genom aktivitet (träning).

Jag säger nu åter: »Vad vi behöva på predikstolen är inte personligheter, men intensiva människor. Och inte bara i predikstolen utan även vid altaret och i församlingen.»

Vi behöva anspråkslösa, ödmjuka människor, glödande av hängivenhet för sitt kall. Sådana behövas till präster, ty folket behöver Gud. Till tröst behöver mänskligheten Gud. Men också till väckelse. Därför behöva vi Guds kraftiga profeter, som inte fråga efter den egna personligheten och dess vara eller icke vara, och därför inte frukta att säga sanningen, men drivas av en förtärande nitälskan för Guds sak.

Vi kunna inte göra varken oss själva eller andra sådana. Men vi kunna göra oss medvetna om vad som behövs och bedja att bliva utvalda att gå Guds ärenden och glömma våra egna.

---

1 Jfr Nathan Söderblom: Religionsproblemet II, Sthlm 1910, sid. 372: »Det evangeliskt originella i Pauli mystik ligger icke i denna extatiska utrustning (med påle i köttet), som han för övrigt aldrig metodiskt övade, utan i detta: 'Jag lever, dock icke mera jag, utan Kristus lever i mig.' Sig själv och varje ansats till mystisk träning glömde Paulus för livsuppgiften.»

Så mycket kunna vi göra. Vi kunna utlämna oss själva, hela vår dyrbara personlighet åt Gud. Det är inte så litet, från vår synpunkt. I verkligheten är det ingenting. Och ingenting behöva vi göra, ty Gud gör allt. Men salig den, Han tager till sitt redskap.

Resultat:

Intensiteten, som är en glödande aktivitet, föranledd av gudomlig inspiration och gripenhet, har vid jämförelse med personlighetsbegreppet visat sig

a) kunna bevara och utveckla temperamentet och skydda för individualistisk isolering.

b) visserligen ej kunna fylla klyftan mellan Guds rike och världen och sålunda ej övervinna dualismen teoretiskt; praktiskt är den dock övervunnen för den intensiva människan, liksom hon ej förväxlar religiösa och etiska värden eller sätter personligheten i centrum, en plats, som hon endast kan giva Gud. »Den intensiva moralen» fostrar till storslagen offervilja och obetingad lydnad för Guds vilja.

c) vara en ständig eggelse till oförtruten aktivitet, som mest riktar sig på att bereda väg för Gud, alltså ett praktiskt utvärtes arbete, som skyddar både för opraktisk inåtvändhet och överandlighet; den intensive är genom sin rent religiösa synpunkt på det goda, han gör såsom ett opus alienum, fredad för andlig egennytta och förväxling av religiösa och etiska värden.

Intensiteten varken leder till ytlighet och uppslitenhet eller kan förväxlas med mystik.

*

Jag har kritiserat personligheten inte därför att dess begrepp har åstadkommit oreda i tänkandet, inte heller därför att predikan om personligheten skulle fört någon vilse i religiöst eller etiskt avseende. Jag tror, att begreppet haft en enastående betydelse. Men nu skymmer det. Pösande av högmod över all uppmärksamhet man visat det, skymmer det utsikten och hindrar vår fortsatta vandring.

Jag har kritiserat personlighetsbegreppet, emedan jag däri sett en tanke, utkristalliserad av en självgod vetenskap, som vänligt erkänt ett visst begränsat berättigande åt idealistiska tänkesätt och åskådningar, och en högsta princip för en idealism, som

alltför artigt fjäskat för den evolutionistiskt och monistiskt påverkade vetenskapen.

Jag har kritiserat personlighetsbegreppet, emedan jag däri upptäckt en typisk produkt av den etiska rationalism, som aldrig förstått religionens sanna väsen, men länge behärskat vårt religiösa tänkande.

Jag har kritiserat personlighetsbegreppet, emedan det har varit neutral mark i striden mellan vetenskap och tro. Hit ha nu i artigt tillmötesgående alltför många kristna med onödig brist på stolthet och en ödmjukhet inför vad som kallats, men icke alltid varit vetenskap, av vilken de haft föga heder, begivit sig för att underhandla. Må varje sådan plats utplånas!

Det torde dock vara både onödigt och omöjligt att bortrensa ordet personlighet. Må det blott få ett rätt innehåll.

IV. Den intensiva personligheten.

Det första jag kräver av en människa, som skall kallas personlighet, är inre samling, så att hennes liv blir en rak linje, inte krokig som en vinglande, obeslutsam människas gång. Den som saknar inre samling, honom vägrar jag kalla en personlighet, han må leva hur moraliskt oklanderligt och ha vilken glänsande intellektuell eller estetisk begåvning som helst.

Ju mer av individualiteten, som är organiserad, desto större förutsättningar har denna individ att bli en personlighet. Men om än hela individualiteten vore organiserad, vore inte personen ifråga för den skull någon personlighet. Anden saknas.

Det andra jag kräver är gripenheten. Om en människa inte är gripen, kan hon inte vara en personlighet. Men om hon är fängslad, betvungen, behärskad så, att hon ställer hela sin varelse till tjänst åt den eller det som behärskar henne, då är hon en personlighet. Hon kan vara en ond, en etisk, en estetisk personlighet. Men hon är en stor personlighet i den mån, som allt hos henne är samlat till ett system under den ledande idé, som gripit henne.

Om denna gripande kraft är Vår Herres Jesu Kristi Fader, är hon en kristen personlighet. Ju mera hon låter den behärskande

makten råda, desto större enhet, samling, konsekvens visar hennes liv. Desto mer beundransvärd är hennes personlighet.

Nu kan emellertid gripenheten förstärkas, göras intensiv. En människa kan vara en god kristen, emedan hon är tam, och hon kan vara det, emedan hon har förlorat sig själv och funnit Kristus. Hon kan så uppfyllas av Gud, att hon mister det välordnat schematiska, systematiska och rationella i sin individualitet. Hennes väg blir inte rak och väl banad. Hon drives likt ett rör hit och dit för fläkten av Guds ande. Hennes personlighet försvinner för människors åsyn, liksom glaset i ett fönster blir osynligt, då klart ljus tändes innanför. Gud skiner genom henne. Han har tagit henne till sitt verktyg. Hon är en Guds vandringsman, som drives av hans Ande. Sådana personligheter hava uppgivit sig själva, de ha fått en högre existens, den gudomliga. Gud verkar allt i dem. De äro bara verktyg, medium.

Ligger inte den slutliga lösningen på detta spörsmål hos Vår Herre Jesus Kristus?

Även de som förneka honom erkänna, att han var en stor personlighet. Och vi som tro, överväldigas av den stundom förkrossande, ja, förskräckande kraft, som han besitter. Vi bekänna om honom, att han är Guds Son. Därmed ha vi sagt något oförliknelikt om honom. Det är församlingens av ålder givna bekännelse och Luther tolkar dess innebörd så: Vi se i honom Faderns väsen och hjärtelag.

Alltså: Gud skiner igenom hos honom. Klarare hos honom än hos någon annan. Oförlikneligt klarare. Har då Kristus blivit bortglömd? Har han blivit förbisedd? Har Gud uppslukat honom?

Nej, just därför att vi se Gud i Kristus på ett sådant ohöljt klart sätt, just emedan han förnekade sig själv och lät Gud förhärligas i sig, blev han själv förhärligad.

Kristus är Guds Son, emedan Faderns väsen och hjärtelag synas i honom. Vi skola bliva Guds barn, i den mån detta väsen och hjärtelag får makt med oss. Då har Kristus frälst oss från oss själva, såsom han själv var fri från självishet, ja, självhet

Det är i denna bemärkelse frälsta människor vi behöva på predikstolarna och i församlingen. De äro personligheter, som uppgivit sig själva, och återfunnit sig såsom Guds apostlar, sändebud och vandringsmän.

Sådana kan endast Gud göra oss. Allt eget arbete för vilse. Men vi kunna uppgiva oss själva. Vi kunna giva oss till Guds tjänst. Vi kunna i bön förbereda oss. Vi kunna förneka oss själva — då äro vi redan gripna och en ny existens börjar för oss.

»Das ganze Geheimnis besteht
darin, dass wir unsere Existens
aufgeben, um zu existieren.»

Kap. II.

UPPBYGGELSE.

För oss bör alltså Gud vara alltings mått och denna mening är vida mer berättigad än den nu vanliga, att människan är alltings mått.

Platon.

Huvudkravet på förkunnelsen är, att den skall vara *uppbygglig.*[1] Församlingen eller den enskilda individen skall uppbyggas.[2] Men församlingen uppbygges i samma mån som dess medlemmar bliva uppbyggda (se not 2). Jag riktar därför endast min uppmärksamhet mot den personliga uppbyggelsen, emedan

---

1 Oscar Quensel, Homiletik, Sthlm 10, s. 53: »Den evangeliska predikan är aldrig blott ett naket *docere*, en teoretisk avhandling. Hon vill därjämte alltid *verka* något; vill icke blott höras, utan även *göras;* vill bliva omsatt i liv. Hon är eminent *praktisk*. Och därför ingår även i predikans själva väsen ett drag av *handlande*. Jämte och utöver den teoretiska undervisningen, gäller det att även lösa ordets bundna livskrafter och så handhava, leda, rikta dessa, att de verkligen nå fram till åhörarens hjärta och samvete och där verka sitt egendomliga verk.»

2 Ibm. s. 54: »Detta verk är *församlingens uppbyggelse*. Härmed förstå vi den ordets verkan, *att församlingen till såväl sitt gemensamma som individuella evighetsliv näres, stärkes, växer, utvecklas,* att hon såsom helt alltmer utbildas till *gudsrike* och att varje hennes enskilda lem allt mer utbildas till *gudslikhet*.»

den synes mig vara den primära: ingen församling kan sägas ha fått uppbyggelse, om ej dess enskilda medlemmar äro uppbyggda.[1]

Det innehåll, man vanligen inlägger i begreppet uppbyggelse, synes mig ha uppstått under starkt inflytande av i huvudsak tvenne samtiden dominerande tankar: *personlighetstanken* och *evolutionstanken*. Personlighetstankens inflytande röjer sig däruti, att man vid tal om uppbyggelse medvetet eller omedvetet mera inriktar sitt intresse mot predikans objekt, åhöraren, än mot dess subjekt, Gud, Ordet. Förkunnelsens intresse blir snarare att dana personligheter än giva plats för Gud. Evolutionismens inflytande är intimt förbundet härmed: predikan skall understödja personligheten i dess utveckling till individuell, etisk eller mystisk fulländning. Man förbiser här pånyttfödelsens faktum och trons genombrott, vilka ej äro att anse såsom moment i en utvecklingsserie, utan i stället äro något helt nytt, som utifrån bryter sig in i själen.

Vilket inflytande personlighetstanken och evolutionsidén haft vid utdaningen av samtidens förkunnelse, vill jag i det följande söka visa.

1. *Personlighetstankens inflytande på förkunnelsen.*

Uppbygglig är den predikan, som bygger upp personligheten. Att dana personligheter är denna predikans mål. Nu kan man, såsom jag i föregående kapitel visat, fatta personligheten på trenne sätt: individualistiskt, etiskt och mystiskt.

1. Fattar man nu personligheten *individualistiskt*, blir predi-

---

1 Paul Kleinert, Homiletik, Leipz. 07, s. 13: »Persönliches Christentum soll die Predigt pflanzen und fördern.»

Jfr J. J. Jansen, Evangelisk förkunnelse, sv. övers., Sthlm 13, s. 12: »Vad är kristlig predikan?» — Jag tänker mig frågan framställd av en predikant. Svaret kommer att lyda: »*Evangeliet, personligheten upplevat i dig och förkunnat för församlingen i avsikt att påverka åhörarna och hjälpa dem att personligt uppleva det.*»

Jfr J. Källander, Församling och tro, Sthlm 14, s. 198: »Denna historia (uppståndelsetrons) är, som vi se av texten, ganska rik på detaljer eller smådrag. Med ett konstuttryck kan det sägas: Den är fullt *individuell.*»

kans mål att fostra till *individuell självständighet.* En sådan predikan är mestadels intellektualistisk. Den självständighet, den åsyftar, är således av intellektuell art. Därför framställas i sådana predikningar problem, som skola lösas. Jag vill därför kalla den *problempredikan.*

Här ställes alltså den kristna tron i förbindelse med samtidens frågor och tankar, och man försöker så påvisa, huru kristendom och filosofi eller socialism eller kultur icke äro oförenliga motsatser. Detta skola också alla inse, om predikan blir tidsenlig. Strävan blir alltså att i predikan behandla aktuella frågor och göra detta i en sådan form, att nutidsmänniskorna känna igen sina på andra områden inövade kategorier.

I ett synnerligen värdefullt arbete ha dessa tankar blivit framförda av O. Holmdahl.[1] Författaren anger själv syftet med sitt arbete[2]: »Jag har i denna (studie) sökt svar på frågan på vad sätt den kyrkliga förkunnelsen mött de krav, som det andliga nutidsläget och vår tids andliga och intellektuella förutsättningar ställt densamma inför.» För att nå sitt syfte börjar han sitt arbete med en utredning av förhållandet mellan det andliga nutidsläget och den kyrkliga förkunnelsen. Här påvisar nu författaren, hurusom genom folkbildningens höjande och genom socialdemokratiens seger, förutsättningarna för kyrkans arbete, och speciellt för dess förkunnelse, helt och hållet förändrats.[3] Denna förändring innebär framför allt den intellektuella genomsnittsnivåns höjande.[4] Människornas intellektuella intresse har

1 Otto S. Holmdahl: Gammal och ny förkunnelse, en studie i nutida svensk predikan, Lund 1920.

2 Sid. III.

3 Ibm. s. 8 f.: »De faktorer, som främst hava bidragit till denna djupt ingripande förändring i den andliga miljön hos oss, som först under senaste decennier framträtt i en större omfattning, när man ser på vårt folks stora flertal, äro otvivelaktigt dessa tvenne, *folkbildningsarbetet och den socialdemokratiska rörelsen.*»

4 Ibm. s. 4: »Den moderna kulturens sätt att se och bedöma livet och livsföreteelserna har under de närmast gångna decennierna blivit var mans. Den nya världsbilden, som alltigenom bygger på de exakta vetenskapernas resultat och som är alltigenom empiriskt orienterad, har tillägnats av folkets bredare lager. Och därmed ha deras teoretiska förutsättningar för att acceptera och tillägna sig den av kyrkan framförda och hävdade traditionella kristendomsuppfattningen i grund förändrats.»

blivit större. Kunskap, som förr var ett fåtal förbehållen, är nu allas egendom. Man tänker självständigt.[1]

Denna intellektuella förändring måste kyrkan beakta. »Sanningsproblemet».[2] som är samtidens brännande fråga, är även en ofrånkomlig religiös fråga. Numera torde frågan ej så mycket gälla »en nådig Gud», som fastmera om det finns någon Gud alls. Det är ej så mycket fråga om frälsning som om sann världsuppfattning. Och nu gäller det för kyrkan att giva vad som behövs. Endast om förkunnelsen blir tidsenlig, kan kyrkan bibehålla eller återvinna sitt inflytande.

Den »traditionella» förkunnelsen har inte förstått denna nödvändighet. Den har föga eller intet aktat på tidens krav. Den har inte beaktat de förändrade förutsättningarna hos åhörarna.[3] Emellertid skönjes mångenstädes en ny förkunnelse. Till denna sätter auktor sitt hopp. Denna nya förkunnelse förstår att träda i innerligare kontakt med sin samtids människor och tänkande.[4] Den uttrycker sig i kategorier, som denna tid bättre förstår än dem, den »traditionella» förkunnelsen använder. Synnerligen ofta har denna förkunnelse rönt inflytande från den historiska och religionspsykologiska teologien. Härigenom har denna förkunnelse större förutsättningar att vinna anklang bland nutidsmän-

---

1 Ibm. s. 10: »Kyrkan har att räkna med ett större mått av självständigt tänkande och kritisk förmåga hos sina medlemmar. — Redan härigenom ställes det nu större krav på den kyrkliga förkunnelsen än i någon föregående tid.»

2 Ibm. s. 33: »Sanningsproblemet hör just i en evangeliskt fattad kristendom till de centralt religiösa frågorna.»

3 Ibm. s. 35: »Den svenska predikan har i förvånande stor omfattning förblivit oberörd och opåverkad av ovan karakteriserade förändringar i det andliga nutidsläget. Man har även under dessa sista decennier mycket ofta mött en förkunnelse, som — — — gått i traditionella banor, till synes fullkomligt obesvärad av och obekymrad om det förhållandet, att förutsättningarna hos åhörare för en dylik predikan radikalt förändrats.»

4 Ibm. s. 36: »Men vid sidan om denna har under de sista decennierna en ny predikan brutit sig fram, ny så till vida som den med nya betoningar och utifrån nya utgångspunkter vittnat om kristendomens gamla livssanningar och livsvärden. — — det utmärkande draget hos denna predikan är att den på fullaste allvar söker komma i kontakt med åhörarna och att den också på ett helt annat sätt och med avgjort större framgång lyckats bringa evangelii budskap till nutidsmänniskorna, än den traditionella predikan har förmått.»

niskor.[1] Emellertid är det visst inte fallet, att denna förkunnelse har en nyare teologi till sin förutsättning. Även förkunnare, som tillhöra den ortodoxa teologien, hava inför tidens krav lagt om formen för sin förkunnelse så att den mera svarar mot tidens krav.[2]

Det är sålunda tydligt, att det som är det utmärkande för den nya förkunnelse, som Holmdahl med tillfredsställelse och förhoppning hälsar, icke är en viss teologisk ståndpunkt, ehuru det av redan citerade ställen framgår, att den nyare teologien är lämpligast för denna förkunnelse.[3] Dess egenart ligger snarare i dess form än i dess innehåll, ehuru Holmdahl ej synes vara fullt klar på denna punkt. Den nya förkunnelsen utmärker sig därigenom, att den i sin framställning rättar sig efter åhörarens intellektuella, teoretiska förutsättningar.[4]

Genom kulturella och sociala framsteg ha människorna utvecklats till individuell självständighet. Denna självständighet är en intellektuell självständighet och därför måste förkunnelsen dels befrämja den individuella utvecklingen, dels göra detta efter den intellektuella linjen. Ehuru jag tror, att auktor överskattar den individuella självständigheten, vill jag inte inrikta min kritik på denna punkt. Men vad jag i stället vill framhålla är, att den förkunnelse, som söker vara sina åhörare till lags, sällan blir upp-

1 Ibm. s. 37: »Att predikan hos oss i icke liten omfattning redan rönt påverkan av den nyare teologiska åskådning, som uppbyggts i främsta rummet på den historiskt-kritiska forskningens resultat i fråga om bibeln, urkristendomen och dogmhistorien torde icke kunna bestridas, likaså att en förkunnelse med en sådan teologisk utgångspunkt på ett helt annat sätt svarar mot de nya teoretiska förutsättningarna för en kristen predikan hos nutidsmänniskorna än den traditionella, gammalortodoxa förkunnelsen.»

2 Ibm. s. 37: »Det är ett faktum, att många präster, särskilt bland dem, som hava sin verksamhet i större stadssamhällen, vilka i tal och skrift tagit avstånd från den s. k. moderna teologien och vilka ännu bekänna sig till gammal ortodox teologi, likväl i praktiken övergivit den traditionella predikans banor, så väl vad form som innehåll beträffar.»

3 Ibm. s. 37: »Gränslinjerna mellan gammal och ny förkunnelse sammanfalla därför ingalunda med de teologiska partilinjerna.»

4 Ibm. s. 34: »Faktiskt finnes det emellertid en utgångspunkt, som vare sig man vill se det eller ej, är gemensam för båda teologiska lägren, och som borde möjliggöra en diskussion om predikan över alla teologiska gränslinjer, och det är den som jag här valt, åhörarnas intellektuella teoretiska förutsättningar för kyrkans förkunnelse.»

skattad. Det är ej predikans intellektuella nivå men dess religiösa intensitet, som är avgörande för dess värde och inflytande. Det nutidsmänniskan såväl som andra tiders människor behöver, är en *Ordets* förkunnelse. Och även formen skall bestämmas härav. Det som giver det starkaste, klaraste uttrycket åt Ordet, det är den bästa formen. Att även tidens krav få göra sig gällande är klart. Men först i andra rummet. Att utifrån dem söka reformera förkunnelsen skall varken lända denna eller åhörarna till godo. Och vi se redan, att det ej är de »moderna» predikanterna, som mest höras. Man vill, trots allt, ha en religiös predikan, fylld av trons intensitet, hellre än en intellektuell med en förklarad och tillrättalagd kristendom. Ty tron och det religiösa överhuvud är något *sui generis.* Och detta är det, som skall givas i predikan. Där det religiösa efter sin art får framträda, där vinner predikan åhörare. Och detta sker om predikans form är aldrig så otidsenlig. Se på Schartau! Mitt i den ytliga vältalighetens tidevarv, då kristendomens förkunnare måste blomstersmycka sitt tal för att göra det drägligt för den tidens öron, blev hans kärva förkunnelse med glädje anammad. Varför? Emedan den innehöll det sant religiösa sui generis.

Jag får icke fråga så: »Här äro åhörarna. Huru skall jag kunna tillfredsställa dem?» utan i stället: »Detta evangelium skall jag förkunna. Hur skall jag kunna låta det ljuda överväldigande?» Därefter bör jag fråga — men först efteråt — »För *denna* församling.»

Jag menar alltså, att det är en dålig och misslyckad metod, om jag börjar med att studera min församling och därefter anpassar Guds Ord. Fastmera måste jag börja med att noga lära mig Guds Ord, d. ä. låta det gripa och betvinga mig. Sedan, då Guds Ord ljuder inom mig, kan jag söka känning med församlingen.

Jag vill nu lämna ett par exempel på den nya förkunnelsens predikanter, som stå under starkare eller svagare inflytande av den historiskt orienterade teologien.

När man läser S. A. Fries' predikosamling Guds Rike,[1] frapperas man av det utomordentligt starkt framträdande intellektualistiska draget. På så gott som varenda sida förekommer någon

---

[1] S. A. Fries, Guds Rike, Sthlm 1910.

exegetisk förklaring. Evangeliet så att säga lägges till rätta, svårtydda ställen och uttryck få sin förklaring och det som ej kan förklaras skjutes undan.[1] På grund av denna metod får denna förkunnelse över sig ett drag av genomskinlig klarhet. Men klarheten har vunnits på fördjupningens bekostnad. Liksom exegetiken här nästan behärskar evangeliet, så dominerar historien över eskatologien, som försvinner, då de eskatologiska händelserna i möjligaste utsträckning tolkas såsom historiska.[2] Naturlagarna förklara undren. Endast vårt begränsade vetande hindrar oss att se undrens förklaring. De behöva ej stöta ett modernt tänkande, ty allt vad Gud gör är egentligen under, och de händelser åt vilka vi giva detta namn, äro i grunden lika naturliga som allt annat, som sker.[3] Läsa vi Långfredagspredikan i den här relaterade predikosamlingen, så finna vi, att den handlar om lidandets betydelse. Spörja vi efter den betydelse lidandet har, ger oss denna predikan det svaret, att lidandet dels är ett försoningslidande, som grundlägger Guds rike, dels ett prövningslidande, som gör oss skickliga till ett annat liv, dels gudslidanden, varigenom vi förhärliga Gud.[4] Detta är rent praktiska synpunkter,

1 Ibm. s. 615: »Huvudsyftet med den i vår text meddelade berättelsen är emellertid tvivelsutan det, att Johannes Döparen redan i moderlivet skall hava hyllat Jesus. Vi vilja emellertid icke fästa våra tankar vid denna omständighet eller vid andra därmed sammanhängande förhållanden.» Jfr s. 614: »Vi skola icke särskilt uppehålla oss vid det historiska innehållet av det, som evangelisterna i sitt poetiska språk förtälja om Jesu moder och hennes förbindelse med Elisabet.» Jfr ss. 634—635, där rikliga exegetiska förklaringar finnas.

2 Ibm. s. 582: Se här förklaringen över begreppet »Styggelsen, som ödelägger». Jfr s. 584, förklaras »falska krister» ej såsom eskatologiska personligheter utan såsom villolärare i varje tid: »Men även i senare tid ha både judar och kristna lyssnat till falska krister och falska profeter.»

3 Ibm. s. 473: »Nu visar det sig, mina medkristna, att alla de de så kallade under, som strida mot verkliga naturlagar, antingen äro helt och hållet uppdiktade och rena fantasiprodukter, eller ock att de tillhöra det slags gärningar, som av Jesus förkastades, emedan de ej voro grundade i en ren gudstro utan i vidskepelse, magi och hedendom.»

4 Ibm. s. 259: »De kristnas liksom Kristi lidanden hava slutligen ännu en stor och härlig uppgift. De skola ej endast såsom martyrlidanden bringa försoningens rike in bland människorna och således försona dem med varandra, — — —; ej endast såsom prövningslidanden så att säga försona oss med oss själva genom att visa vägen till det eviga hemlandet där ovan, utan även såsom gudslidanden tjäna till att förhärliga Gud.»

välkomna för den som vill få en förklaring över lidandet i sin livsåskådning. Däremot talas föga om värdet av Kristi lidande. Det är att se såsom en förklaring till vårt lidande. »Kristi lidande och de kristnas», den sammanställningen förekommer ofta. Något självständigt värde synes det icke få, utom det att bergspredikan därigenom blir mera övertygande.[1] I slutet av predikan förekommer en passus, där predikanten erkänner, att i Kristi lidande rymmes ett djupare mysterium än människotanken kan fatta, men denna tanke utföres aldrig.[2]

Vore det min avsikt att granska S. A. Fries' förkunnelse, skulle naturligtvis mina belägg vara otillräckliga. Jag skulle vara tvungen att undersöka flertalet av hans predikningar, för att få en allsidig, klar och ojävig uppfattning av hans ståndpunkt. Nu är emellertid både här och framdeles min uppgift en annan. Jag söker *typer,* ej personer. Jag väljer således hos varje auktor det karakteristiska, hans yttersta ståndpunkt. Den skulle möjligen kunna förklaras och modifieras genom paralleller i hans övriga produktion. Men därmed skulle ock det karakteristiska avtrubbas.

S. A. Fries har varit en gärna hörd predikant. Icke minst modernt tänkande människor samlades kring hans predikstol och lyssnade till denna förkunnelse, som lägger evangeliet under exegesen, eskatologien under historien, undren under vetenskapen och försoningen under teodicéen. Genom dessa sina särdrag stod den i en god överensstämmelse med samtiden, och man lyssnade gärna till den, liksom man med stort intresse alltjämt läser den. Men en förkunnelse är ej värdefull, för det den är intressant och gärna hörd. Den är värdefull, i samma mån som den är en förkunnelse av Ordet. Nu är evangeliet obestridligen eskatologiskt, men denna förkunnelse vet ej av eskatologi. Evangeliet framställer undret såsom verkligt under, d. v. s. något a priori oförklarligt från mänsklig ståndpunkt, men i »Guds

---

1 Ibm. s. 257: »Tron icke, att Jesu bergspredikans sköna ord om gudsrikesidealet och andra hans utsagor och liknelser om himmelrikets väsen och uppgifter fått denna världsomskapande, ja världsförsonande verkan, om de icke ägt sin gudomliga kraft från den korsfästes försoningsdöd.»

2 Ibm. s. 260, där det talas om »Kristi lidandes djupaste mysterium, dess så att säga överjordiska, eviga sida.»

Rike» är undret något som har sin naturliga förklaring, fast vi ej veta den. Det centrala i evangeliet är Korset, det är där mer än en förklaring över lidandets betydelse, dess uppgift är ej att vara en teodicé eller en accent över bergspredikan. Korset predikar frälsning och försoning, men står ej i någon världsåskådning såsom ett moment bland andra. Det kan betyda något i en världsåskådning, endast om det får vara det centrala och grundläggande.

Vad denna förkunnelse, som vill vägleda åhörarna till en intellektuell-individualistisk självständighet inför kristendomens värden, förbiser, det är *Ordets auktoritet.* Ty *den* auktoriteten har Ordet, att det icke låter sig förändras till förmån för en viss tids åhörare. Och detta måste predikanten besinna, så att han lyder Ordet och ej åhöraren.

En annan bekant predikant med stark känning med sin samtid är J. Källander.[1] Åter och åter refererar han till samtidens behov. Hans intressen äro mångahanda. Ett starkt socialt intresse kommer ofta till synes hos honom som hos de flesta predikanter av betydenhet i denna tid. Men de rent religiösa synpunkterna äro de övervägande. Egenartat för hans förkunnelse är att predikan ofta behandlar ett problem. Själva predikan blir härigenom på ett särskilt sätt inställd. Den blir vad jag har kallat en problempredikan. Auktor anser en sådan predikan vara av stor betydelse.[2]

---

1 J. Källander, Församling och tro, Sthlm 14. Om hans känning med samtidens behov se förutom förordet s. 99: »Är det icke så, att de kristna mycket allmänt i denna tid bära på den frågan: Vilka äro utsikterna för Guds rikes framtid bland oss?» Jfr s. 138: »Skulle vi nu det oaktat våga oss på att säga något om vad det innebär och betyder, att Jesus burit all världens synd, så ligger det kanske i denna tid närmast till hands, att anlägga en så att säga psykologisk synpunkt.» Jfr s. 222: »En glad kristendom skall det vara. Nu tror jag nog, att vi också äro med om detta, blott vi få fatta det efter vårt sinne. Tiden vill en glad kristendom, icke en som hänger med huvudet, suckar och ser allting i svart.» Många fler belägg kunna erhållas.

2 Ibm. s. 157: »Jesus drog sig icke undan striderna med de judiska teologerna. Han var ej rädd för diskussionen. Djärvt trädde han fram på meningsstridernas vädjobana och lät frågorna om honom och hans verk komma under debatt. Varför? Utan tvivel därför att han ville vinna själar och tjäna den stora saken även på den vägen.»

Källanders förkunnelse är i hög grad rent religiöst orienterad. Detta skönjer man inte minst på det sätt, varpå han slutför sin problempredikan. Jag vill här endast uppehålla mig vid *en* sådan. Tredje söndagen i fastan har till ämne »När meningarna brytas omkring Jesus Kristus». Han har i del II talat om de intellektuella svårigheterna för olika slags människor i vår tid, när det gäller att omfatta kristendomen. Del III handlar om den »fasta punkt för tron, som av inga meningar ryckes undan». Och genast i början angives klart och bestämt, att denna punkt ligger utanför det mänskliga tänkandet.[1] Den fasta punkten är Kristus, men ej den »historiske» Kristus utan den Kristus, som är »en Guds gärning». Härmed är då strax angivet, att tron icke är något intellektuellt.

Såsom liknande exempel anför jag predikan på tredje söndagen efter trettondedagen[2] och på Annandag Pingst.[3] I den förra framhålles en »kärlekens optimism» såsom lösningen på frågan om mänsklighetens eviga framtid och i den senare kompletteras den yttre förbindelsen med Kristus av den inre, trons förbindelse, som gives oss och som vi ej själva kunna åstadkomma,[4] men som är nödvändig för den som vill erfara »vad kristendomen är».

En sådan problempredikan kan man inte med rätta anmärka på. Men det finnes andra predikningar av denna art, där predikanten icke lyckas så väl. Jag har icke kunnat finna belägg för

---

1 Ibm. s. 161: »Denna punkt (trons fasta punkt) är ingen utifrån upptagen tanke egentligen eller någon på något yttre stöd vilande sats eller mening djupast sett. Den är en innanför alla tankar född erfarenhet och upplevd verklighet. Vi kunna säga: en Guds gärning av oomtvistligt livsvärde. Den fasta punkten är *Jesus Kristus.*»

2 Ibm. s. 98, Kristlig optimism.

3 Ibm. s. 258. Vad kristendom är.

4 Ibm. s. 260: »Kristendomen är att *dragas till Kristus, så att man kommer till honom.* — — — — så kan det icke innebära något mindre, till en början, än att man träder i *en yttre förbindelse med Kristus.*» S. 261: Men, som sagt, denna, som vi kallat den, yttre förbindelse (genom ordet och vittnesbördet) är icke kristendom. — — — — *Kristendomen är en inre förbindelse med Kristus.*» S. 262: »Vi ha ett ord, som förlägger denna inre oändlighetsförbindelse med Kristus till det personliga livets normala medelpunkt och gör det möjligt för varje normal människa. Det ordet är *tro.*» S. 263: »Så är tron ett ätande, det är mottagande, vila, mättnad, men ock förnyad hunger.»

den förkunnelse jag avser, förmodligen emedan den är för svag att låta trycka. Jag måste nöja mig med att beskriva den.

Problempredikningarna syssla ofta med sanningsproblemet. »Gives det någon Gud? Är den kristna tron sann?» Man vill giva åhöraren en individuell, av andras mening oberoende övertygelse. Så vill man göra honom till en självständig personlighet.

När man nu lyssnar till en sådan predikan, finner man ofta, att ansatsen är synnerligen god. Problemet är inte sällan klart fattat. Tes och antites väl utformade. Det vill synas, som om predikanten verkligen känt problemet själv. Så mycket mer förlamande verkar det, att lösningen nästan alltid uteblir, och att man i stället får några utslitna fraser till avslutning. Intellektuellt intresserade åhörare — alltså just dessa, till vilka predikan var adresserad — känna fullt tydligt, att predikanten står vanmäktig inför den uppgift han åtagit sig, och härigenom tillintetgöres deras eventuella förhoppning, att den kristna tron skulle kunna hjälpa dem. Besvikna gå de bort.

Varpå beror det nu, att de flesta problempredikningar misslyckas? Ofta är orsaken den, att predikanten ej med tillräcklig energi trängt sig igenom svårigheterna, utan i slapphet eller kanske i trött resignation stannat på halva vägen och tröstat sig med den tanken, att tron inte har något med förnuft och logik att skaffa — men varför då hålla intellektuella problempredikningar? Eller ock lugnas samvetet med någon dogmatisk fras. Ofta och kanske oftast torde orsaken ligga däri, att kyrkans präster — och sorgligt att säga även de som nyss lämnat universitetet — upphört att studera teologi.

Därmed är dock frågan ej helt besvarad. Den eftersporda orsaken till att problempredikningar i regel lämna sina åhörare besvikna, ligger djupare. *Det värdefulla i ett problemkomplex ligger ej i lösningen utan i spänningen.* Ett religiöst problem, som är löst, är i o. m. detsamma värdelöst. Det omtalas ej mer. Det väcker ej intresse. »Frågan är föråldrad.» — »En Gud, som kan begripas, är ej någon Gud», säger Tersteegen. I samma ögonblick som vi kunde logiskt bindande bevisa Guds existens, skulle vi förlora Gud, och om vi kunde med visshet veta, vad som väntar oss efter döden, skulle vi icke längre ha trösten av

det eviga livets hopp att bjuda alla arbetande och betungade. Det är det som problempredikanten förbiser. Han vill giva en intellektuell lösning på det överintellektuella, därför misslyckas han.

Eller också blir det en reproduktion. Tänk på hur yngre präster ha använt Herrmann! På sin tid var han den mest självständige teologen, och därför blev han använd. Ja, det är knappast möjligt att lyssna på en diskussion, vari yngre präster deltaga, utan att Herrmanns problemställningar »tron och historien», »det etiska sammanbrottet» och »förtroendeförhållandet» dominera framställningen. Så är det ock i predikan. Att i den historiska teologiens tidevarv få använda Herrmanns tankar i fråga om tron och historien, det var ju en både säker och bekväm och god lösning. Och att i en tid, då längtan efter tro vaknade hos människor, visa på Herrmanns väg genom den etiska krisen fram till Kristus Frälsaren, var en lösning, som oändligt ofta använts och ännu användes. Om dess värde behöver jag ej yttra mig. Men även de värdefullaste tankar kunna så ofta reproduceras, att de väcka leda.

Emellertid skall denna homiletiska riktning ej frånkännas sina förtjänster. Dess företrädare sträva efter klarhet och sanning. Härutinnan göras ofta goda och ärliga ansatser, som naturligtvis också ofta lyckas. En förtjänst är också, att man strävar efter kontakt med samtidens intellektuella behov och utveckling. Ett fel är, att man överskattat denna kontakt, och därför förbisett, vad som var mera värt.

2. Om personligheten fattas *etiskt,* blir predikans mål att dana etiska personligheter. Det gäller alltså att framställa etiska normer för vårt handlande. Predikan blir undervisande, *didaktisk.* Den blir lärande och förmanande.

Den vänder sig huvudsakligen till viljan, den är *voluntaristisk.* Personligheten bestämmes av viljans riktning och styrka. Viljan kan vara inriktad mot Gud till lydnad. Intresset är då förlagt till individen. Personligheten vinnes då i samma mån, som han övar sin vilja till lydnad för Gud. Men viljan kan också vara inriktad mot människorna till tjänande. Intresset riktar sig i detta fall mera mot gemenskapen, synpunkterna bli mera sociala än

individuella. Personligheten vinnes då, i samma mån som den blir stark i att hängivet tjäna andra.

Ett förnämligt exempel på den förra arten av förkunnelse ha vi i en samling predikningar och föredrag av Bengt Oxenstierna, där lydnaden åter och åter predikas. »I *en* punkt», säger författaren,[1] »finnes (i denna bok) något, som måhända förtjänar namnet 'nya läglar', åtminstone vid jämförelse med den förkunnelse, som under senare tider i allmänhet bjudits från predikstolarna i våra kyrkor och bönhus: *lydnadsplikten* har synts mig böra starkare accentueras såsom ett centralt moment i det kristna livet.» Med sorg säger sig författaren förgäves ha lyssnat efter den manligt märgfulla förkunnelse, som kräver lydnad.[2] I stället har man bjudit på en feminin predikan om nåd och frid.[3] Jag har flera gånger under läsningen av greve Oxenstiernas predikningar kommit att tänka på Ibsens Brand. »Försoningen var inte fullbordad. Sockan var ännu inte virkad för den sjuka foten»,[4] säger greve Oxenstierna, och Ibsen talar om »att tigge plads på Kristi lass».[5] Exemplen skulle kunna mångfaldigas. Det ställföreträdande lidandet har man föga förståelse för. Det är bara »en socka för den sjuka foten». Vad Kristus gjort för oss, intresserar man sig relativt litet för. Det är »mandeviljens quantum satis», som är det avgörande. Kravet skall först fyllas. Det etiska är det primära,

---

1 Bengt Oxenstierna, Gammalt vin i nya läglar, valda predikningar m. m., Stockholm 24. s. 7.

2 Ibm. s. 7: »Icke menar jag, att kyrkan någonsin svävat på målet, när det gällt att beteckna synd som synd eller att kräva sedlig vandel —. Men med saknad och smärta tror jag mig i den förkunnelse, jag hört under ett halvsekel, kunna konstatera, att lydnadsplikten icke framförts med den styrka, det eftertryck eller den enträgenhet, som äro erforderliga, för att förkunnelsen skall få nödig koncentration, märg, fasthet.....»

3 Ibm. s. 7: »Ej sällan har förkunnelsen i våra dagar över sig något vekt, »feminint», konturlöst, osäkert. Det rätta manliga tonfallet saknas där — alltför ofta.» Jfr. s. 194: »Den förnämsta faran hotar från kyrkans eget inre: om dess förkunnelse blir urvattnad, märglös, lagd övervägande på »uppbyggelse», »frid», »tröstat syndaelände», med visligt inskränkande av det farliga talet om *»lydnad»*, som kunde skrämma de stackars människorna från »kyrkan».

4 Ibm. s. 193.

5 Henrik Ibsen, Brand, Kbhvn. 81, sid. 163.

lydnad är bättre än bön.[1] I det religiösa livet finnes ingen realitet, om icke lydnaden är för handen.[2] Bönen om syndaförlåtelse måste kompletteras med tacksägelse för moralisk seger.[3] Det etiska dominerar över det religiösa.

Vad författaren menar med lydnad, har han klarlagt i en not till uppsatsen »Lydnadsplikten i Jesu förkunnelse och kyrkans»: »I ordet *lydnad* ligger i själva verket hela religiösa gudsförhållandet inneslutet. 'Lydnad' är ej enbart att handla sedligt, moraliskt, etiskt. Lydnad är allt detta — och ännu något mycket mer. Ty lydnad är alltid — lydnad mot 'någon', någon som befaller, någon som har rätt att kräva min lydnad. — Ordet lydnad för nästan självmant tanken på förhållandet mellan föräldrar och barn. — Lydnad kan sägas innefatta allt det som ligger i 'tro' — men omsatt i handling.»[4]

Jag var till att börja med oviss om vad som här egentligen menades med lydnad. Jag tänkte, att det var följden av den absoluta gudshängivenheten. Jag trodde, att det var frukten av den kärlek till Gud, som helt har glömt sig själv och därför endast känner Guds vilja. Detta kan dock ej vara meningen. Ty greve Oxenstiernas lydnadspredikan är ej religiös utan etisk. Den har ej Gud till riktpunkt för uppmärksamheten utan människan. Det är ej fråga om *Guds* betvingande av oss, så att vi bliva lydaktiga, utan talet är därom, huru *vi* skola fylla Guds vilja. »Vill du veta, om du är en kristen, om du har rättighet att tillägna dig all nåd och salighet, som ligger i det ordet, så behöver du bara

---

1 Gammalt vin i nya läglar, s. 43: »Många *bedja, men med lydnaden är det si och så.* De taga ej sin lydnadsställning till Gud helt på allvar. I deras liv finnes något litet — efter deras tanke litet — som de känna vara Gud emot, men som de ej orka bryta med. Då skall ock deras bönekraft snart förtvina. De skola icke längre *kunna* bedja.»

2 Ibm. s. 192: »Det måste bliva realitet i ditt kristendomsliv, i ditt gudstjänstfirande, i din uppbyggelse. Och den realiteten heter: lydnad.»

3 Ibm. s. 194: »Skola människorna läras att sluta varje dag *endast* med den bönen: 'Vad jag i dag har syndat, av världens flärd förblindad, o Gud Förlåt mig det'. Skulle ej Gud bli glad att åtminstone någon dag i veckan få höra: Jag tackar dig, min käre himmelske Fader, att du i dag hulpit mig att segra över en frestelse, som var riktigt nära att få mig fången, men där jag gick *osårad, obesudlad* ur striden.»

4 Ibm. s. 189.

tänka efter: är det min strävan, min innersta åtrå att tjäna Gud, att göra hans vilja.»[1] Det är således mitt eget moraliska läge, som är det avgörande. Detta kan föranleda en farlig och pinsam observans.

Häri ligger det betänkliga. Mitt handlande blir avgörande för Guds ställning till mig. Detta är rättfärdiggörelse genom gärningar. Men auktor fruktar ej denna konsekvens.[2]

Att lydnaden framhålles är en stor förtjänst hos denne predikant. Men lydnaden, som förkunnas, har en utvärtes prägel.[3] Det är naturligtvis icke någon mekaniskt-auktoritativ lagpredikan. Men den kräver en viljans träning,[4] en stadig ansträngning, och faran är, att en sådan livsföring blir ansträngd.

Annorlunda är det, om man tar sin utgångspunkt i Gud. När Gud får makten över mig, när jag har dött och han lever, då sker hans vilja, då lyder jag. Dock är det icke jag, som handlar,

---

1 Ibm. s. 11.

2 Ibm. s. 198: »Jag vill här endast tillägga ett Jesus-ord: 'Människosonen skall komma i sin Faders härlighet med sina änglar och så skall han *vedergälla var och en efter hans gärningar*'. Jesus var icke lika rädd för 'gärningslära' som vår kyrka och dess teologer alltifrån Luthers dagar.» Jfr s. 193: »Och så måste vi ju i första rummet vara 'evangeliska'. Vi måste ju framför allt lyssna till Luthers lära om rättfärdiggörelsen genom tron. Men man glömmer, att munken Luther levat i åratal i sin klostercell under böner, fastor och späkningar, varom vi förslappade nutidsmänniskor icke ha en aning, sökt att 'göra nog för Gud', och att hans lära om rättfärdiggörelse genom tron utan lagens gärningar i hans mun betydde, att vi inte, när vi blicka *tillbaka* på vårt liv, skola förlita oss på de gärningar vi gjort eller vår seger över de frestelser, i vilka vi blivit beståndande. Men han har aldrig befriat oss från att nu i dag, i morgon, hela livet *framåt* — lyda, lyda, så långt det finns en droppe blod i våra ådror och ett uns kraft i våra nerver.»

3 Ibm. s. 107: »Men vem vågar säga: Gud har så odelat herravälde i mitt inre, att jag icke har behov av några yttre band? Är det icke just åsidosättandet från den enskildes sida av snart sagt alla yttre band, som fört mänskligheten och även vårt folk till en sådan livsförelse, att man ej längre vet, om vi förtjäna namnet av kristet folk?»

4 Ibm. s. 41: »Gud fordrar inga omöjligheter av dig. Men han fordrar, att du träder in i den rätta *lydnadsställningen* till honom. Du vet förmodligen med dig någon punkt, där du har alldeles särskilt svårt att göra Guds vilja, någon frestelse, som du särskilt ofta och lätt faller för. Börja med den! Men sök att i det avseendet göra Guds vilja helt och fullt, utan minsta undantag, utan minsta dröjsmål eller tvekan inför frestelsen, när den kommer över dig.»

ty jag är död, utan Gud som lever i mig. Mitt handlande blir ett opus alienum. »Jag» kan icke lyda Gud. »Jag» och Gud — de äro oförenliga motsatser, men när »jag» blivit krossad, då är det plats för Gud.

Jag menar således, att vi visserligen måste predika lydnad, men först måste vi predika Gud. Endast den, som har sett Gud och blivit besegrad, endast hos honom kan lydnad finnas.

Det var under åtti- och nittitalen vanligt att tala om gärningarnas predikan. Etisk kristendom var den enda, som hade berättigande. Såvitt jag vet syns detta ingenstädes så tydligt som i den norska litteraturen. »Og so hev eg lært noko. Det er ikkje me, som skal tala for Folk. Live vaart skal tala. Dei skal kje høyre vaare fagre Ord; dei skal sjaa vaare gode Gjerningar. Daa lærer dei Takk og Tru og Glæde. — — — Den som vil gjera noko godt, han skal halde sin Munn og lata Gjerningar tala». Så talar Gunnars bror i Garborgs »Den burtkomne Faderen»,[1] Och Brand anklagar: »I skiller liv fra tro og lære, for ingen gælder det at være».[2] Det var gärningarna, livet, prestationen man dömde efter. Viljan skulle spännas. Gud är kravets, lagens Gud. Och hela denna kristendom, vad är dess resultat? Förintelse, undergång, hopplöshet. Gunnar i »Den burtkomne Faderen» slutar med dessa ord: »Kunde eg faa live nokre Aar til, og live eit nytt Liv, saa trur eg enno eg kunde finne Faderen». Men han fick ej leva. Brand går under, ej bara kroppsligt, kravet förtär honom. Prästen Sang i Björnsons »Over Evne» dör — sprängd av en övernaturlig ansträngning. »Over-evne-kristendom» — därmed är det sagt hur man under dessa årtionden såg på den enda kristendom, som då ansågs möjlig, den etiska.[3] Och därmed är även domen fälld över all etisk kristendom: den är over evne. Vi kunna det icke, vi gå under. Kristendomen blir ej till tröst men till undergång.

Natanael Beskow menar liksom Oxenstierna, att kärlekens lyd-

---

[1] Arne Garborg, Skrifter i samling, Bd IV. Krist. 09. sid. 350.

[2] Sid. 27.

[3] Hos Ibsen synes Gud mest. Ja, det finns ställen, där han varslar om kommande tider. T. ex. när Agnes säger: »Hver den som ser Jehova dør», sid. 169. Jfr här Ottos Das Heilige. Det är mångenstädes en numinös stämning i Brand, särdeles då Agnes är med.

nadsverk måste gå före bönen.[1] Bönen förlorar sin kraft, om man ej arbetar i kärlek. Därför är överensstämmelsen mellan dessa båda auktorer klar: etiken placeras före religionen. Men under det att jag inte kunnat finna några klart utpräglade sociala intressen i Oxenstiernas förkunnelse, har jag funnit Beskows genomgående social.

Personligheten vinner sin fullkomning i gemenskapen med Gud.[2] Målet för hela vårt liv är därför att komma till denna gemenskap.[3] Vi se detta i Kristus, hos vilken alla personlighetsförstörande krafter äro besegrade.[4] Ty han levde i gemenskap med Gud. Denna gemenskap innebär den fullkomliga kärleksgemenskapen, men även en tjänande gemenskap.[5] Man skulle kunna tro att Beskow här menade att tjäna Gud. Men det är i stället frågan om att tjäna bröderna i mänskligheten.[6] Gemenskapen

---

1 Natanael Beskow, För det dagliga livet, Första samlingen, Sthlm, 23. s. 203 f.: »Bedja till Gud», säger du kanske. Och du kanske tillägger: »Jag har gjort det, men det hjälper inte.» »Nej, det hjälper inte att be till Gud, om du inte själv gör vad du skall göra. Och vad är det du skall göra själv? Du skall *öva dig* i kärlek. Du skall använda den kärlek, som du har. Det är vägen till att få mer kärlek.»

Följande arbeten av Nat. Beskow citeras i det följande: Det redan anförda arbetet; Ett är nödvändigt, Sthlm 13; Jesu liknelser, Sthlm 22; Evigheten och ögonblicket, Sthlm. 24.

2 Ett är nödv. s. 335: »Att vara i Gud det är himmelen. Och att vara i Jesus är att vara i Gud. Finns nu i din själ någon längtan efter *denna* himmel, efter fulländningen av din egen personlighet?»

Jfr Ibm. s. 335: »Kristi himmelsfärdsdag säger till oss: Ett människoliv har nått sitt mål, en människa har gått in i det fullkomnade livet med Fadern.»

3 Ibm. s. 333: »Skall målet få makt över vårt liv, så är det förvisso av vikt, att vi fatta målet så klart i sikte, som vi kunna. Vad är det då att komma till himmelen? — — — Det vore kanske bättre, att vi i stället för att säga 'komma till himmelen' använde Jesu ord 'gå till Fadern'. — — — Vad betyder då det ordet i Jesu mun: 'gå till Fadern'? Det kan icke betyda annat än, komma i den innerligaste, fullkomligaste enhet med Fadern.»

4 Ibm. s. 265: »Jag vet allt detta, men *här* (i Kristi liv) möter mig en fullhet, som ingenstädes eljest, en fullkomlig seger över alla de personlighetsförstörande krafterna inom och utom människan.»

5 Ibm. s. 334: »Vad betyder då det ordet, i Jesu mun 'gå till Fadern'? — Det kan icke betyda annat än — — att komma till en ännu helare givande och mottagande kärlek och till ett ännu högre och rikare tjänande.»

6 Ibm. s. 334 (omedelbar forts. av föreg. not): »Och detta tjänande tänker sig Jesus alltid som ett tjänande av hans bröder på jorden.»

med Gud fullkomnar personligheten, men att leva i gemenskap med Gud, det är det samma som att leva i ett kärlekens tjänande av bröder. Alltså fullkomnas personligheten i tjänandet. Här ligger den sociala synpunkten, som är den centrala och till vilken auktor ständigt återvänder: Gudsförhållandet visar oss vår plikt att tjäna varandra, detta är att vara gudfruktig. Buden äga värde i den mån de gagna människor,[1] ej såsom uttryck för Guds vilja. De gagna, emedan de söka förmå människorna att leva för att tjäna varandra, vilket är det krav, som ställes på oss.[2] Och fylles detta krav, kan man leva lugn och tillfreds och gå mot döden utan fruktan.[3]

Vi se här ett varmt intresse för personligheten. Den skall växa stark och rik, men ej i individuellt självsvåld utan i kärlekens offertjänst.[4] Genom att offra sig själv skall den finna sig själv.

Vad betyder i denna förkunnelse Kristus? Vad betyder han för den etiska personlighetens växt och fullkomning? Det är då först att märka, att det ej är Jesus själv utan hans lära, som har avgörande betydelse.[5] Jesus själv har visserligen betydelse, men ej som en person utan som en »ström av liv», som går genom

---

[1] Ibm. s. 53 f.: »För Jesu Gud äro *människorna* huvudsaken — rena, goda, lyckliga människor. För att hjälpa dem till att bli sådana har han skrivit sina stora bud.»

[2] Ett är nödvändigt, s. 76: »*Vad* är det som skall krävas ut? Vackra tankar, en beundrad mönsterbild av helighet? Nej, ett givande liv, ett liv i kärlek — frukt.»

[3] Ibm. s. 77: »Det är alldeles inte svårt att dö, när man står troget på den plats, där Gud ställt en, och förgätit sig själv och tjänat honom och hans människor, så gott man förstått.»

[4] Ibm. s. 79: »En människa, som bara tänker på att skona sig, spara sig, och därför söker hålla på avstånd från sig andras bekymmer och andras nöd — hon kallar det kanske för självhävdelse — — vilket fattigt och ofruktbart liv.»

[5] För det dagl. livet, s. 29: »Det är i sanning underbart vad Jesu lära haft makt att uträtta i världen. För att bara nämna ett par exempel: Det var Jesu läras makt, som i början av förra århundradet befriade negerslavarna i en stor del av världen; det är Jesu läras makt som har åstadkommit våra sjukhus, — — — och det är Jesu läras makt som har tvingat människorna att till och med i krigen visa barmhärtighet mot de sårade, även om de äro fiender.»

världen och tiderna.[1] Det är Jesu lära, ej hans handlingar, hans under, inför vilka auktor står tämligen oförstående, som äro av betydelse.[2] Vad betyder Jesu död? Jesus har dött för att vår personlighet skulle bli »levande och livfylld».[3] Det finns endast *ett* mål, nog stort att vara värt ett sådant offer, som det Jesus bragte: »ett nytt heligt liv för människorna att leva».[4] Kristus har alltså dött, för att vi skulle bliva goda, och att ha del i denna frälsning betyder att själv vara god, själv vara osjälvisk.[5] Att Jesus dog för vår synd och för vår försoning med Gud, det kan väl också vara en sanning, men en alltför obetydlig, för att man skulle kunna stanna där.[6] På frågan: Hur skall jag möta den uppståndne, levande frälsaren? ger auktor tvenne svar: 1. genom inre viljeavgörelse och 2. yttre fromhet.[7] Åter det etiska före det religiösa!

---

1 Ett är nödv., s. 258: »Som en ström av liv — gudsliv, kärleksliv — går Jesus genom världen.»

2 För det dagl. livet, s. 31: »Men det tjänar till intet att önska (att Jesus botar våra sjuka). Och i själva verket är det ju för något ännu större som Jesus har kommit än för att bota de sjuka. Han har kommit för att lära oss leva rätt, ge oss nya hjärtan och en ny vilja.» Jfr s. 32: »Jesus kan göra människor friska och goda i hjärtat, och därav stärkes även den kroppsliga hälsan.»

3 Ett är nödv., s. 256: »— — — vår frälsning icke finnes i det ena eller andra verket utan i den levande och livfyllda hela personligheten, och att den blir vår endast genom en livets gemenskap med honom, så innerlig, att hans död blir vår död och hans liv vårt liv.»

4 Ibm. s. 256: »Varför har Jesus dött? — — — — — Det finns i själva verket bara *ett* mål, nog stort, för att det skall kunna vara värt ett sådant offer: ett nytt heligt liv för människorna att leva.»

5 Ibm s. 257: »'Icke mer leva för sig själva, utan för honom — — — —' för att åstadkomma ett sådant resultat har Jesus dött, icke för något annat och ringare. Ett fullkomligt osjälviskt människoliv — det är Jesu människoliv, och det skall vara hans lärjungars människoliv.»

6 Ibm. s. 256: »Varför har Jesus dött? För att befria oss från all skuld och dom och giva oss frid med Gud? Paulus har utan tvivel också det svaret — — —. Men inte vill han stanna där. Det skulle vara något allt för litet för Jesus att dö för.»

7 Ibm. s. 270: »Vart skall jag då gå för att finna den levande Jesus — — —? Du skall gå på de vägar, där han går. Vilka äro de vägarna? De äro först och främst den inre avgörelsens, viljeavgörelsens vägar. — — — Men du måste också söka honom på de vägar i det *yttre* livet, där han finnes, de vägar, om vilka hans ord talar, orden om renhet i hjärtat, om kärlek i tankarna.»

Först måste jag kvalificera min personlighet och sedan skall jag få erfara, att Kristus lever! Personligheten står ständigt i centrum.

Detta framträder starkt även på sådana ställen, där det sociala kommer till synes. De små i samhället, de som leva i undangömd obemärkthet, de äro ofta de största personligheterna.[1] De sociala omständigheterna kunna befrämja eller hämma personlighetens fria växt,[2] vår plikt är att göra dem sådana för alla, att ingen personlighet går under av sociala missförhållanden. Och detta skall ske ej genom reformer eller välgörenhet men genom personlig omvändelse till kärlek från själviskhet.[3]

Mångenstädes kan man hos auktor skönja en pedagogisk tendens: han vill lära personligheten att fostra sig själv genom koncentration och viljeträning.[4] I hans sista bok Evigheten och ögonblicket dominerar detta drag. Det är en bok om levnadskonst enligt titelns underrubrik. Till levnadskonsten höra tvenne ting: att låta den individuella egenarten komma till sin rätt och att lära självbehärskning.[5] Livet måste organiseras.[6] Och koncentration är ett av de viktigaste medlen att nå den inre stillhet, där vi finna vår egenart,[7] och bliva nog starka att förverkliga

---

1 Ibm. s. 385: »Är det icke som om Jesus ville säga, att det fanns mer äkta personlighet hos Lazarus än hos den rike?»

2 Ibm. s. 386: »Det är lättare att tro på Guds nådiga styrelse, när man har mycket gott förvarat för många år, än när man saknar bröd för dagen.»

3 Ibm. s. 384: »Ingenting mindre än en fullständig omvändelse, en omvälvning av hela ditt sätt att se på livet och människorna, framför allt av ditt sätt att se på dig själv och Lazarus.»

4 Jesu likn. s. 59: »Det du tänker, det blir du — och det gör du. Stäng av de tankar, som göra dig till en feg och dålig människa, och fyll din själ med de andra tankarna, de modiga, glada, rena och vänliga tankarna!»

5 Evigheten och ögonblicket s. 5: »Ett människoliv skall inte vara en fabriksvara, utan var människas liv skall forma sig på ett särskilt sätt, få en individuell prägel. — — — Men det ligger också något annat i uttrycket levnadskonst. Däri ligger, att det inte går av sig självt att leva rätt, att få ut av livet det man kan och bör få ut, utan att vi måste lägga ner arbete, omsorg, konstskicklighet på detta att leva.»

6 Ibm. s. 54: »Mot jäktets fara måste vi också sätta en smula ordning, beräkning och plan. Det är mycket som blir förstört i vårt liv bara för detta att vi icke ägna nog tid och allvar åt att försöka *organisera* vårt liv i tiden och rummet.»

7 Ibm. s. 46: »Vi vinna icke den stillheten utan att vi vinna ett inre jag, där vi äro i harmoni med oss själva och med det liv vi äro satta att leva.»

den.[1] Genom koncentration få vi herraväldet över våra tankar. Och man måste äga ett sådant herravälde för att kunna avvisa alla livs- och personlighetsförödande tankar, som hemsöka oss.[2] Och vi måste genom att tänka nya friska tankar ständigt sörja för vår personlighets förnyelse.[3] I denna bok har auktor förlagt hela sitt intresse till människosjälen. Personlighetens etiskt-pedagogiska daning är det allt behärskande intresset. Ja, denna bok är till den grad psykologiskt orienterad, att jag hela tiden, jag satt mig in i dess tankar, haft O. S. Marden i tankarna. Boken verkar en smula amerikansk.

Denna förkunnelse är antropocentrisk. Det är min huvudanmärkning emot den. Dess huvudintresse är personligheten. Den saknar på grund av denna sin inriktning förståelse för en del centrala religiösa värden såsom syndaförlåtelse, försoning, tro, pånyttfödelse. Människan är dess mått: Kristus kom för att vara en tjänare åt människorna och en förebild i kärlek, det förkunnas, och naturligtvis med rätta. Men att han även kom för att döma människorna och dock på samma gång försona dem med Gud, därom hör man föga i denna förkunnelse. Det objektiva, det i sig värdefulla — oberoende av vad det kan betyda för människorna — kommer ej till sin rätt. Denna predikan älskar mera att framhålla vad vi skola göra för Gud än vad Gud har gjort för oss. Däri ligger dess svaghet. Den kommer konsekvent att ända i en amerikansk psykologisk pedagogik till fostran av personligheten, såsom vi ock sett det ske i det här relaterade fallet.

Och utan att vilja bestrida det värde som ligger i en sådan fostran anser jag dock, att dess plats ej är i den kristna förkunnelsen. Stillhet i själen kan man väl åstadkomma genom koncentration, men den frid, som Gud giver, kommer ovanefter såsom en gåva. Den är ej tillkämpad, den är given. Det torde lätt kom-

---

1 Ibm. s. 55: »Koncentration är ett av huvudmedlen för att bevara och vårda stillheten i själen.»

2 Ibm. s. 81: »Du kan själv välja vad du skall tänka för tankar. När du frestas att tänka missnöjda, knotande tankar, så tänk i stället på det du har att tacka för och vara glad över.»

3 Ibm. s. 82: »När vi slå in på den vägen att förnya vårt inre genom nya och heligare tankar, så äro vi i förbund med livets mäktigaste krafter.»

ma att ligga något av drivhusblomster, något uppdrivet och pressat över en människa, som skall göra sig själv god genom medveten fostran och ansträngning.

3. Fattar man personligheten *mystikt,* blir den predikan uppbygglig, som *fördjupar* åhöraren, gör honom till en innerlig, andaktsfull, inåtriktad människa. Sådan predikan sysslar ej med problem, den har föga intellektuellt intresse. Likaså saknar denna predikan den voluntaristiska förkunnelsens etiska lidelse. Dess innehåll är »evangelium», ej »lag». Den förkunnar frid, ej krav. Förekomma dock lag och krav i denna predikan, framställas de såsom sekundära, såsom något, som skall genomgås och passeras på väg till något högre. Huvudintresset är »själen», dess fördjupande, dess frid med Gud. Denna predikan är *emotionell.*

Den löper ofta fara att bliva sentimental och pinsamt oäkta. Predikanten synes stundom *vilja* vara andaktsfull. Han anstränger sig, men är ej *överväldigad.* Om en predikant, överväldigad av det evangelium han skall predika, gråter, så torde sällan hans tårar vara utan en gripande verkan på åhörarna. Men han må anstränga sig aldrig så mycket att vara innerlig och hjärtevarm, han blir en ljudande malm och en klingande cymbal, man lyssnar kanske med välbehag, om orden äro vackra, men man gripes ej, om han ej själv är gripen. Och ofta hör den uppmärksamme åhöraren pinsamt tydligt, att förkunnaren vill, men ej kan.

Här vill jag ej tala om de talrika predikanter, som börja sitt föredrag med av rörelse skälvande stämma och fortsätta att med stort patos säga tämligen självklara saker. Ej heller vill jag beskriva en predikan av den art, som börjar med en glödande bön, framsagd i lidelsefulla viskningar, så att man känner sig olycklig över att inte kunna vara med strax men hakar sig fast vid hoppet att under predikans gång komma in i predikantens stämning, vilken förhoppning dock svikes i det att orden, som beledsagas av mörka blickar, stundom riktade på åhöraren, stundom mot taket, visa sig vara tomma och menlösa, ehuru predikanten söker giva dem valör genom smidiga gester och smekande eller salvelsefullt uttal.

Jag vill fastmera tala om en så framstående talare som Manfred

Björkquist. Att jag nämner honom på samma gång, som jag talar om den slags predikan, jag nyss beskrivit, får ej betyda, att hans förkunnelse skulle förete några likheter härmed. Jag ser i Björkquist en god representant för de förkunnare, som med sin verksamhet vilja fördjupa och förinnerliga människorna.

Manfred Björkquist har ej talat mycket från predikstolen. Icke desto mindre äro hans föredrag en förkunnelse.[1]

Man märker snart ett starkt socialt-politiskt intresse. Man läse uppsatsen »Nationell samling för krig mot kriget»[2] eller »Yrkessammanslutningar i folkuppfostrans tjänst».[3] Hans varma intresse för arbetarklassens ideella fostran visar sig i de samkväm och kurser, han anordnar i Sigtunastiftelsen. Hans vackra och manliga fosterlandskärlek lyser ofta igenom.[4] Ett annat drag hos Björkquists produktion är dess stora aktualitet. Det är med dagsfrågor han helst sysslar. Så har nu kriget och de problem det medfört givit anledning till några av hans uppsatser och föredrag.[5] Men dessa drag äro ej de viktigaste.

Ett drag dominerar alla andra: kärleken till personligheten, och då särskilt personligheten i dess vardande. Auktor skänker de unga sin varmaste kärlek.[6] Han sysslar gärna med sociala problem men endast för att bereda skydd åt personligheten i den

---

1 Jag har här använt följande arbeten av Manfred Björkquist: I den andliga krisen, Sthlm 19; En bok om dödens mening, Sthlm 19; Vårens oro, Sthlm 19; Ny ungdom, Sthlm 22; En bok om självständighet, Sthlm 20; För hjärta och tanke, Sthlm 23.

2 Vårens oro, sid. 47 ff. och »Kyrkotanken», För hj. o. tanke, sid. 32.

3 En bok om självständighet, sid. 71.

4 Vårens oro, s. 51: »*Sverige* är adelsfolket, som kan dö och leva allenast för det höga och det högsta, men som tvinar bort i lättjefullt vardagsliv. *Sverige* är i sin själs djupaste läggning den ädle springaren, som villigt låter sig sporras inför stora hinder. *Sverige* skall icke förneka sig själv.»

5 »Kyrkan och den moderna kulturkrisen» i Den andl. krisen, sid. 78. »Kulturskymning» i En bok om dödens mening, sid. 9. »Vårt släktes ödestid och reformationsminnet», ibm. sid. 36, m. fl.

6 Ny ungdom, märk den hängivna omsorg, Björkquist här ägnar ungdomen, huru han väl förstår dess problem, huru han bl. a. ivrar för att kyrkan skall lämna ungdomen bistånd i kampen för renhet. S. 40: »Kyrkan måste bestämt ställa sig bakom den personliga kärlekens ideal, som är en enkel konsekvens av evangeliet. — — — Endast så skall kyrkan kunna hjälpa människorna i detta villsamma läge.»

sociala kampen.[1] Nationella spörsmål och kyrkliga frågor behandlar han gärna, men den dominerande problemställningen är härvid: personlighet och gemenskap.[2] Med en särskild förkärlek ägnar han sig åt kulturella nutidsfrågor, men alltid i samma avsikt: att skaffa rum åt personligheten.[3]

Personlighetens fiende är det moderna kulturlivet. Genom sin jäktande brådska förhindrar det stillhet och ro, som äro nödvändiga för personlighetens växt och mognad.[4] Man saknar förmåga att vila i ensamhetens tystnad.[5] Mångahanda intressen fängsla nutidsmänniskan och åstadkomma en splittring, som förhindrar hennes samling inåt till personlighetens fördjupning.[6]

---

1 En bok om självständighet s. 73: »Ordet personlighet var idealismens älsklingsord. Att bli en personlighet — det var målet. Och måste alltfort bli ett huvudmål, i varje fall så långt kristen tanke har makt. Blott att vi nu få skarpare blick på de svårigheter och hinder, som ligga i vägen, och för de betingelser i samliv och samfundsliv, som möjliggöra en djupare personlighetsutveckling.»

2 Ibm. s. 25: »I nationen — — — åvägabringas ett halvt personligt förhållande, där den enskilde icke blott utifrån omslutes, men som öppnar hos honom nya djup i hans eget väsen, som ropa på folksjälens större djup. Här väckes ett personligt liv.» Jfr s. 33: »Det högre i mitt jag kan omöjligt utan vidare få bli det nationella i mitt jag.» Jfr För hjärta och tanke s. 73: »— — *kyrkan för mycket brustit i förmågan att av hjärtat glädja sig åt den växande myndigheten hos individen.*»

3 Ibm. s. 119: »Själens helgedom står inom en gård av stillhet. Larmet utom oss, brådskan, hetsen har växt hastigare än vår förmåga att bli herrar över larmet och brådskan. Vi kunna aldrig hoppas att någonsin komma åter till den lugna rytmen i våra fäders liv — men vi kunna, ja, vi måste lära oss stillhet och samling mitt i växande buller och brådska. Eljest segrar det hos oss, som är maskin — kropp, och det går under, som är inifrån, ande, Gudsliv.»

4 En bok om dödens mening s. 18: »'Ge mig nuet — om framtiden vet jag intet!' Det är lösen i allt vidare kretsar — — —. Jag hinner icke invänta mognadens tid; blomning och fruktsättning skall om möjligt ske i samma nu. Smultron i maj — potatis i april — det är symboliskt. Ingen glädje av livets egen rytm.»

5 Ibm. s. 20: »Denna törst efter dramatiskt nufylldhet bestyrkes negativt av ensamhetsrädslan.» Jfr En bok om självständighet s. 53: »Ensamhetsrädslan är dödsfienden till all inre kultur och all självständighet.»

6 Ibm. s. 78: »Vi känna dessa splittrade människor, vi ha förnummit detta söndertrasande mångfresteri hos oss själva. Själen löses upp i själsliv, själen blir en tillfällig intresseanhopning. Slutenheten i livsgestaltningen äventyras, livet inifrån ett centrum försvåras, det inre livet blir ett mosaikarbete ofta utan mönster.»

Denna brist på enhet i samtidens kultur och andeliv, som började redan i renässansen,[1] har i vår tid nått sin kulmen. Vi sakna kultursyntesen. Ehuru tecken finnas, som tyda på att en förändring till det bättre håller på att äga rum,[2] är auktors grundsyn på det hela taget ganska mörk.

Vad skola vi då göra? Den enda vägen till räddning går genom ensamheten.[3] Där finna vi oss själva, fjärran från tidens larm och brådska. Ensamheten har städse varit alla stora mäns väg. Inåt, mot vårt väsens djupaste punkt måste vi rikta vår uppmärksamhet. Där skola vi finna oss själva, där skola vi finna vår personlighet, det bestående, eviga i oss.[4] Där möta vi ock Kristus, Guds uppenbarelse,[5] och genom mötet med honom har människan funnit den, som har sin berättigade plats i själens innersta.[6]

---

1 I den andl. krisen s. 79: »Kulturens enhet har brustit. Alltsedan renässansen har denna bristningsprocess öppet pågått.»

2 En bok om självständighet s. 14 ff. Kap. Vändningen.

3 Ibm. s. 54: »In i ensamheten! För din egen skull, för brödernas! Det är en lag i de stora männens liv, att den stora kallelsen kom efter den stora ensamheten.» S. 55: »Vad som gäller de store gäller i sin mån oss små. Vägen till oss själva går genom ensamheten. Det finns nog hos de flesta i den mognare ungdomsåldern en naturlig längtan till ensamhet. — — — — Det är blott skada, att vårt moderna liv så föga med sin hjälp möter detta behov. — Vi skola värna vår ensamhetslängtan.» S. 57: »Huvudvägen till oss själva går dock genom den inåt samlade ensamheten. Den skall fostra en förmåga hos oss att samtala med oss själva, att finna den inre värld, som i djupaste mening är vår egen.» S. 58: »En väg leder rakt inåt. Den är så gott som igenvuxen för oss moderna människor. — — — — Där gällde det, att med det inre ögat söka genomtränga mörkret, att steg för steg allt friare från begären och allt stadigare vägledd av det ljus, som tändes längst därinne, söka sig fram till stranden av den flod, där det personliga livets källor rinna upp i allivet.»

4 Ibm. s. 51. »Människan skall renas från sitt tillfälliga själv. — — — Det får ej såsom hos många av de gamle betyda en kamp mot säregenheten, mot det egendomliga hos mig — tvärtom. Men det är en kamp mot *ögonblickets* jag.»

5 En bok om dödens mening s. 44: »Evigt densamma är Guds vilja att uppenbara sig. Bakom tidens oro väntar han att få låta sitt liv bryta en ny väg in i vårt släkte. — — — Han vill möta oss i vårt vakna samlade personlighetsliv. Han vill möta oss med avtäckt ansikte i Jesus Kristus. Han vill se oss öga mot öga. — — — — Såsom personlighet möter personlighet, så vill han möta oss, så är det värdigt att möta honom.»

6 Ibm. s. 11: »Har Kristus att göra med själens innersta liv och med dess förhållande till livets Herre, då har han ock därmed en plats i mitten av

Men den som så funnit sin personlighet och lever i gemenskap med Kristus, han intar en helt ny ställning till kulturlivet. Han är icke beroende därav, han flyr det icke, emedan han icke behöver rädas. Han går i stället till anfall. Han angriper samtidens lyten.[1] Han går till »ridderlig kamp» mot allt det personlighetsfientliga i samtidens kultur. Och han är inte ensam i sin kamp. Han tillhör redan förut en gemenskap, vari han såsom personlighet icke lider betryck men i stället finner stöd och skydd för sin personlighet, vare sig nu denna gemenskap heter nation eller kyrka.[2] Här blir nu plikten för den enskilde och för gemenskapen den samma: att rädda personligheten.[3] Detta är således »kamptanken», att kyrkan måste kämpa och av denna kamp få sin karaktär.[4]

Meditation och korståg, se där de två polerna i denna förkunnelse! Klosterfrid[5] och korsriddarhänförelse! Mellan dessa två

---

själens hela liv.» Jfr En bok om självständighet s. 64: »*Kristus hjälper samvetet till klarhet och makt. Vårt jag måste söka sin hjälpande makt och sin värld för att kunna stadigt växa i sitt väsens linje.*»

1 I den andliga krisen s. 7: »Vi ville etisk aktivism. Kamptanken var en av 'tankarna'. Det gäller icke blott att vara god — det gäller ock att icke tåla det onda. Saltet må svida. Vi måste angripa det onda, vi måste erövra mark för det goda.»

2 En bok om självständighet s. 25: »Här (i nationalismen) finnas helt visst de rikaste möjligheterna för en fruktbärande utveckling, där den enskilde insättes i ett naturligt skapande sammanhang, i en levande och stor historia.» Jfr För hjärta och tanke s. 73: »Det borde icke i en luthersk kyrka vara möjligt att betvivla, att kyrkan genom sin undervisning och sina ordningar vill fostra fram en fri och självständig personlighetstyp.»

3 Ibm. s. 80 f.: »Vad har då kyrkan att göra t. ex. inför en mäktig tidsrörelse? Skall hon kasta sig över den för att söka finna fram så många fel som möjligt att skadeglatt peka på? Ingalunda. — — — Kyrkan skall inte kämpa *emot* utan *om*. Hon skall kämpa om själen i allt, som träder henne till mötes.» Jfr s. 66: »*Intet är f. ö. nödigare än att bevara den demokratiska bredden i personlighetskravet.* De starkaste individerna ha ju dock resurser att till nöds rädda sig — men evangeliet om varje människosjäls oändliga värde hotas svårt i denna tid. Just de små, de många själarnas sak — måste bli vår livssak, liksom det var Jesu Kristi hjärtesak.»

4 Ibm. s. 77: »Folkkyrkans tanke är en kamptanke och måste så vara. Sätt kristendom och värld tillsammans, och två möjligheter stå öppna: kristendomen kämpar eller dör. I kamp lever kristendomen, i vila dör den.»

5 En bok om dödens mening s. 23: »En klostercell kan väl locka en renässansman och än mer en trött nutidsmänniska. En cell med en vilsam ut-

rör sig denna skönhetsmättade och stämningsfulla förkunnelse, som nästan inte tycks veta av vardag, men ständigt lever i en söndags- och högtidsstämning. Den har ett drag av studentikos romantik, och den har ju också ofta haft studenter till åhörare. Den har något av ynglingens spänstighet, men saknar måhända också manlig stabilitet.

Det är tvenne anmärkningar, jag riktar mot denna förkunnelse.

1. Den är antropocentrisk, dess huvudintresse är personligheten. Hela dess inriktning är beroende härav. Den fäster åhörarens uppmärksamhet på den egna personligheten, väcker hans intresse för den, gör honom — visserligen på ett sublimt sätt — egocentrisk. Fördjupning, inåtvändhet det är vad som anbefalles. Uppmärksamheten vändes mot det egna jaget, och dess räddning blir det väsentliga. Gud förbises, ehuru Gud visst ofta förekommer i denna förkunnelse. Men huru ofta han än nämnes, han står inte i centrum. (Dock vill det synas, som om en ny tankelinje här och var framträder, där Gud får en central plats. Men tills vidare, åtminstone, är den endast fragmentarisk. Möjligen kan dock detta drag i framtiden komma att dominera.)[1]

2. Min andra anmärkning gäller den form eller kanske rättare den stämning, som råder i denna förkunnelse. Det är söndagsstämning, helgdagsstämning. Ett romantiskt skimmer vilar över den. Att med belägg visa detta vore synnerligen lätt, men det skulle föra alltför långt. Jag måste avstå därifrån. Envar, som känner denna predikan, vet att denna stämning finns där. Och den gör, att denna förkunnelse blir mera rörande än gripande, d. v. s. dess verkan är tillfällig. *(»Stämningspredikan.»)*

En predikan av helt annan art finna vi i Sven Lidmans predikosamling, Personlig frälsning.[2] Är Björkquists förkunnelse studentikost romantisk, så är Lidmans folkligt episk. Den förra

---

sikt genom fönstret med de blyinfattade rutorna. Fönsterhalvan står öppen. Försommarens dofter stiga från gården. En rosenslinga faller lekfullt ned över karmen.» Vilken vacker skildring av klosterfriden! Och med vilken längtan och kärlek bilden är tecknad! Finnes månne inte en sådan interiör i Sigtunastiftelsen?

[1] I den andl. krisen s. 15: »Och nu är själen fri från att vara så fruktansvärt i centrum. Gud står i centrum.»

[2] Sven Lidman: Personlig frälsning, Sthlm 1924.

predikan är meditativ, den senare extatisk. Men båda vilja personlighetens fördjupande. Den ene genom inåtvändhet och stillhet, den andre genom omvändelse, botkamp och andedop. Den ene uppmanar till ridderlig kamp i korståg mot det onda, den andre råder dem, som hava mottagit andedopet, att inte låta detta resultera i bara känslosvall och tillfällig rörelse, utan framför allt i goda gärningar.[1]

Det är två frågor, som åter och åter framställas hos Lidman: »Är jag frälst?» och »Är jag verklig eller blott en skuggbild?» Båda röja ett varmt intresse för personligheten.

Personlig frälsning heter den här relaterade predikosamlingen. Vågar jag omskriva denna titel så: Personlighetens frälsning? Det är ingen lätt sak att följa en tankelinje hos Lidman. Flera gånger har jag under upprepad genomläsning av den predikan, där hans åskådning framträder mest typiskt, den predikan, som har hela bokens namn, känt en rätt stor tvekan. Att Lidmans intresse är koncentrerat kring personligheten, själen, människan, därpå var jag vid första bekantskapen med hans förkunnelse viss. Och jag tror mig nu kunna visa, att personlig frälsning är det samma som personlighetens frälsning hos Lidman.

Redan därav, att han städse hänvisar till sin personliga upplevelse,[2] kan man se hur starkt antropocentriskt inriktad denna predikan är. Men starkast kommer detta drag till synes i det intresse han genomgående ägnar människosjälen, och som klarast framträder i den ovan angivna predikan. Här skiljer nu Lidman mellan personlighet och individualitet.[3] Individen är inte

[1] Personlig frälsn. sid. 216: »Jag förstod hur viktigt det är, att vi ej mottaga andekraften i ett känslo- och stämningssvall — — — utan att kraften får bliva mottagen och ledd genom våra hjärtan och samveten.»

[2] Ibm. s. 217: »I Jesu namn vill jag nu enfaldigt och barnsligt och anspråkslöst berätta huru Gud i sin nåd lät den helige Ande reda ut de problemen, göra dem levande och lösa dem för mitt eget samvete.» Se följande sidors berättelse! Jfr s. 299: »Från mina pojkår kommer jag ihåg en tilldragelse — — —.» En sådan passus förekommer ofta. Jfr s. 101: »Jag har berättat om en broder — —.»

[3] Ibm. s. 250: »Hur många s. k. moderna människor, som skrikit, skrivit och skrålat årtionden igenom om personlighetens rätt och individens värde, ha vetat vad det vill säga att vara en personlighet eller förstått skillnaden mellan att vara en individ och en personlighet. Att vara en individ kan ju ej vara något mål för en människa: det är ju var och en av oss genom sin

mycket värd, den innehåller den gamla människan med all dess synd och allt dess elände. Den individuella friheten drager ner människan.[1] Men personligheten är något annat än individualitet. Personligheten är det, som finnes djupast inne i oss. Det är evighetsvarelsen i människan.[2] Det är hennes genius, hennes verkliga själ.[3] Denna inre människa kan den utåtvända, ytliga nutidsmänniskan ej se, hon kan endast se individen.[4] Endast den inåt fördjupade människan blir varse denna inre människa. Personligheten är alltså icke den etiskt behärskade individen, personligheten är den på djupet av vår varelse levande genius, som är vår innersta själ. Endast den fördjupade människan kan se den och sörja för den, och därför kan endast hon bli frälst. Ty Kristus är visserligen den, som frälsar, men vi måste med »viljenyckeln» öppna dörren till vårt innersta, om han skall kunna komma dit och frälsa vår personlighet.[5] Genom denna frälsning frigöres personligheten till frihet och sannhet.[6] Men i frälsningen

rent fysiska födsel. — — — — Men en personlighet födes och framskapas på ett sätt, som de flesta människor nu för tiden sakna all kunskap om.»

1 Ibm. s. 250: »Att uteslutande leva i den individuella frihetens värld. det är att leva som en åsna bland åsnor, en gris bland grisar och en apa bland apor, ett högst människoovärdigt levnadssätt, men ett frihets- och livsproblem, som därför lidelsefullt omfattas av alla mänsklighetens åsnor, grisar och apor.»

2 Ibm. s. 257: »Långt in i mitt innersta öppnade sig en dörr på glänt och jag såg in i människohjärtats och människovarelsens innersta. — — — Det var som ägde människan innerst inne en oerhört plastisk andlig substans. — — — Det var också en levande varelse — ett väsen av renhet och oskuld och sanning — — —.» S. 258: »Det är den substansen och den varelsen, som finnas förborgade i varje människohjärtas innersta djup — människosjälens hemlighet — evighetsvarelsen i oss, som stundom — — — kan låta höra sin snyftning — — — —: 'Skall du aldrig låta mig se ljuset'?»

3 Ibm. s. 258: »Det är din genius, din verkliga själ, din Gudsmänniska.»

4 Ibm. s. 249: »Överhuvud taget har den moderna impressionistiska livsförelsen med dess ständigt utåt riktade blick och ytliga psykologisering gjort människosjälen så sällsamt och hemskt oförmögen till att se inåt.»

5 Ibm. s. 270: »Men nu behöver du endast vrida om viljenyckeln till ditt hjärtehus' ytterdörr, så att den står olåst.»

6 Ibm. s. 249: »Hela frälsningens djupaste hemlighet, djupaste salighet, djupaste farlighet ligger däri, att den är så fruktansvärt personlig, så övermåttan personlig, att ingen modern hyperindividualistisk stackars människotrasa har någon som helst förmåga att själv fatta eller förstå helheten, allvaret och verkligheten i den. Den moderna människans väsen och tillvaro

sker även något annat. I det att individen dör,[1] omvandlas hela människan, så att personligheten kommer till väldet i stället för individen. Människan behärskas nu så av personligheten, att man kan säga, att hon är en ny människa, en personlighet i stället för en individ. Frälsningen säges därför vara personlighetsskapande.[2]

Personlig frälsning betyder alltså, att personligheten räddas från undergång och i stället föres fram till herravälde över människan. Och att så sker, det är auktors stora, allt dominerande intresse. Vi se det även i den andra frågan »Är jag verklig eller blott en skuggbild.»[3] Skuggbilden det är individen, som upplöses i Guds närhet, liksom skuggan försvinner, när vi stå rätt under solen.[4] När en människa börjar hungra efter verklighet, börjar hon bekämpa skuggbilden — och i den mån hon lyckas häri, finna människorna henne alltmera skugglik.[5] Det är individen, som dör. Vad är då verkligheten? Det är icke utan svårighet man förstår vad auktor menar härom. Svaret ligger tydligen i den berättelse,

— — — — är — — — så fullkomligt fjärran från varje möjlighet till ett personligt helhetsliv.»

1 Ibm. s. 253: »Min vän, just så reagerar alltid den naturliga individen inför Jesus Kristus, tagen på blodigt allvar. Den stackars individen känner, att det är den absoluta döden för alla dess nycker, och infall och nöjen, för allt följande och tillfredsställande av de individualistiska lustarna och lekdrifterna.»

2 Ibm. s. 251: »— hur Gud vill leda även den obetydligaste och omöjligaste individ på en personlighetsskapande frälsningsväg uppåt.» Jfr. s. 253: »Jesus är den nyskapande livskraften för varje personlighetsliv, men Han är den fullkomliga och fruktansvärda förintelsen för det egna jagets individuella nomadliv i självsvåld och tuktlöshet.»

3 Ibm. s. 196: »Mina vänner, dessa ord rymma hela vårt grundproblem som kristna, och de ställa oss oavlåtligt, dag för dag och stund för stund, inför samma självrannsakande, till de innersta hjärtedjupen trängande evighetsfråga: Är jag en skuggbild eller är jag verklig?»

4 Ibm. s. 197: »När vi tänka, känna och lida, hur ofta är det ej den pösande och fladdrande skuggbilden, som utför sina skenrörelser. Men frågan för oss alla är därför den, att nå fram till Gud och Guds verklighet, att Han för oss blir som solen, då den står högst på himlavalvet — rätt ovanför våra huvuden. Då kasta vi ingen skugga mer.»

5 Ibm. s. 201: »Min vän, det är först när den anspråksfulla skuggbilden dör i dig, som människorna börja finna dig skugglik. — — — Det är först, när hungern efter verkligheten vaknar i en själ, som hatet och kampen mot skuggbilden i henne på allvar begynner.»

som avslutar denna predikan. En missionär, som känner döden nalkas, låter bränna sina dagböcker, vilka skulle kunnat förskaffa honom ära och rykte, något som han kände skulle kasta en skugga mellan honom och Jesus. När allt var uppbrunnet, fanns det ingen skugga mer i den sjukes själ. »Det förgängliga var förtärt. Han själv hade med ljusstrålens barnarätt återvänt till himlaljusens Fader.»[1] Det förgängliga, det är det skugglika, overkliga och det förtärdes. Vad återstod? Han själv, heter det. Och han själv liknas vid en ljusstråle, ett ljusets barn, utgången från Gud. Detta är det verkliga hos honom och det är tydligt, att detta är den »genius», den »gudsmänniska», som tidigare blivit omtalad såsom personlighetens sanna art.

Denna förkunnelse knyter hela sitt intresse till personligheten och dess frälsning. Den är därför religiöst egoistisk. Gudrikestanken finner man föga eller intet av. Och Guds ära — ja när man hunnit att konstatera, att Gud frälsar själen, då ropar man »Ära» och »Halleluja». Men att Gud utan varje förbindelse, utan varje barmhärtighetens gärning mot oss är värdig tack och lov, det kommer ej till synes i denna förkunnelse. Intresset för den egna själen skymmer Gud. Människor och människosjälar fylla denna predikan, i vilken man finner så föga av Gud själv. Kristus förekommer oftare, förmodligen emedan han är mera mänsklig, mera frälsare.

Bristen i denna förkunnelse ligger däri, att man efter att ha gjort dess bekantskap vet sig ha hört ett synnerligen fängslande personligt vittnesbörd om personliga frälsningserfarenheter, men man har ingen känsla av att Gud har talat eller att hans ord har ljudit. Detta förhållande har sin orsak däruti, att denna förkunnelse har hela sitt intresse samlat vid och riktar åhörarens uppmärksamhet på personligheten i stället för Gud.

*

Jag har sökt visa vilket inflytande personlighetsbegreppet haft på förkunnelsen. Jag vänder mig nu mot den andra tanken, som på ett avgörande sätt utövat inflytande på uppfattningen av begreppet uppbyggelse och därigenom på förkunnelsen, nämligen utvecklingstanken.

1 Ibm. s. 208.

2. *Utvecklingstankens inflytande på förkunnelsen.*

Jag vänder mig här mot den uppfattningen, att tron skulle kunna växa fram hos oss genom lämplig behandling. Tron kan ej växa fram ur vårt väsen, ty den är av en annan art än vi och vårt. Den kan ej heller tillväxa genom näring, hämtad i vårt väsen. Växer vår tro, sker det genom kraft från annat håll: från Gud själv.

1. Predikanten, som håller en *problempredikan,* vill bygga upp en individuell livsåskådning hos sina åhörare. Han vill giva materialet, framställa problemen, giva svar på frågor och väcka nya. Han vill, såsom jag förut sagt, fostra till individuell självständighet. Och denna självständighet består just däri, att jag har min egen övertygelse, min egen livsuppfattning. Hans avsikt är icke att med yttre auktoritet påtvinga en livsåskådning. Han vill genom sin predikan stimulera dess självständiga växt hos åhöraren. I den mån predikan gör detta, är den uppbygglig. På grund av dessa avsikter med predikan blir den ofta polemiserande, intellektuellt apologetisk och resonerande.

Härtill är nu att säga, att en predikan, som vill skapa en livsåskådning, har missförstått sin uppgift. Predikan skall bereda väg för kristen tro, men ej giva en livsåskådning. Den uppgiften kan man överlämna åt populärföreläsningar och folkbildningsarbete. Om dessa ting bedrivas religiöst, är det gott, men det är ej nödvändigt. Men predikan *måste* vara religiös. Dess enda syfte är att giva åhörarna kristen tro, och en livsåskådning är ingen religion även om den är religiöst färgad. Man kan genom en lämplig förkunnelse stimulera växten av en livsåskådning, som kan vara religiöst färgad. Men religion kan ej växa fram, den kommer till oss annorstädesifrån.

2. *Den etiskt didaktiska predikan* vill giva anvisningar huru jag skall dana min *karaktär.* Den vill befrämja växten av min personlighet efter den etiska linjen. Den vill odla de goda anlagen som finnas i mig och hämma och behärska de dåliga. Den vill alltså leda min utveckling i en viss etisk riktning. Genom dess påverkan skall jag så småningom utvecklas till en högre etisk varelse, jag skall stiga från en lägre ståndpunkt till en

högre. Denna förkunnelse vill alltså fostra människan. Den blir därför alltid pedagogisk. Hos Friedrich Wilhelm Foerster ser man huru nära etik och pedagogik stå varandra. Etisk pedagogik är nödvändig. Men huruvida den alltid är det bästa medlet att fostra karaktärer, därom är jag ej viss. Tänk på Pellmannismen! Månne den inte under den tid den funnits danat fler karaktärer än den etiska pedagogiken under samma tid. Det är lättare att bota en drinkare genom hypnos än genom att framhålla etikens krav för honom. Kunna vi då undvara etiken? Nej. Men vi måste komma ihåg, att etisk pedagogik ej är religion, även om den är religiöst färgad. Och skola vi göra människorna goda — alltså ej blott till karaktärer — kan detta ej ske därigenom, att vi framhålla etiska krav och grundsatser. Detta sker endast därigenom att vi låta dem se Gud. Det sker ej genom evolution utan genom revolution: ej genom att låta det goda, som finns hos dem utvecklas, men genom att låta en helt ny makt gripa in.

3. Även det *mystiska innerliga tillståndet,* som den *emotionella predikan* vill framkalla, står under evolutionens lag. Det växer fram och blir starkare och stadigare med tiden. Härtill vill denna predikan bidraga. Den vill giva högtid och stämning åt åhöraren, försätta honom i ett mystiskt, hänryckt tillstånd. Här vill jag erinra om den herrnhutiska predikan om »Kristi sår och blod» och om den frikyrkliga förkunnelsen mångenstädes i våra dagar över samma motiv.

Denna predikan vill föra åhörarna fram till friden i Gud. Den vill hjälpa människorna fram till mystisk sällhet. Direkt eller indirekt förklarar den alltså, att religionen i dess högsta potens är sällhet. Detta är falskt. Gud kan vara oss lika nära, när han tuktar som när han tröstar, och där Gud är, där är religionen i dess högsta potens. En kämpande människas religiositet kan vara starkare än den människas, som kommit fram till friden. Man måste klart inse, och den insikten får av intet fördunklas, att målet för vår religiösa utveckling ej är sällhet — det vore eudämonism — utan hängivenhet, självuppgivelse, jagets och personlighetens undergång och Guds, den allsvåldiges, framträdande.

3. *Trons genombrott såsom förkunnelsens mål.*

1. I kapitlet om »Personlighet och intensitet» har jag sagt: »*Förkunnaren* skall vara en intensiv människa.» Här är min tes: »*Åhöraren skall ej genom predikan göras till en personlighet utan till en intensiv människa.*» Och jag fortsätter: »Att vara intensiv är att vara religiös.» Ty den intensive är gripen och betvingad av en oemotståndlig makt, av Gud själv. Och den mot vilken Gud så förhåller sig, kallar jag en religiös människa.

Vad är religion?

Alltsedan Schleiermacher har man betraktat religionen såsom en själskvalitet: känslan av ett absolut beroende. Religionen har blivit ett psykologiskt *tillstånd,* och det religiösa livet en *serie av sådana tillstånd.* Denna uppfattning har föranlett tvenne misstag. Religionen blev antropocentrisk. Hos människan undersökte man religionens väsen och trodde sig inom människosjälens gränser kunna finna allt, som hörde till religionen. Sådan är den amerikanska religionsfilosofien. En sådan religion behöver ingen Gud. Den är helt och hållet en psykologisk företeelse. Den saknar det objektiva i religionen. Den är uteslutande subjektiv.

Det andra misstaget är detta, att religionen betraktades såsom ett tillstånd eller en serie av tillstånd, som avlöste och följde på varandra. Därigenom försvann religionens karaktär av liv.

På förkunnelsen hade nu dessa två missförstånd sitt inflytande. Predikan blev psykologisk. Människan blev dess mått. Frågan gällde ej: »Hur skall jag kunna predika Gud?» I stället sporde man: »Hur skall jag kunna predika för människorna?» Och man blev så fängslad av intresse för själen, att man inte sällan glömde Gud. Man blev så ivrig att göra människor till lags, att man glömde att tänka på, vad som kunde vara Guds vilja. Och när religionen uppfattades såsom ett tillstånd, blev det förkunnelsens uppgift att framkalla detta tillstånd. Förkunnelsen kom ofta att taga till sin uppgift att framkalla ett intellektuellt självständighetstillstånd, ett moraliskt tillstånd eller känslo- och stämningstillstånd.

Jag frågar åter: »Vad är religion?»

I det första kapitlet har jag i förbigående sagt, att Gudsförhållandet i första hand ej är mitt förhållande till Gud utan Guds

förhållande till mig. Detta framgår även av min analys av begreppet intensitet. Ovanstående fråga vill jag alltså besvara så: *Religion är Gudsförhållande = Guds förhållande till mig = Guds suveräna makt över mig.*

Av dessa två, Gud och jag själv, är endast den senare, alltså objektet, direkt tillgänglig för undersökning. Vi kunna sluta oss till Guds väsen av hans verk i våra hjärtan. Vända vi våra blickar dit, sedan vi insett, att religionen är Guds förhållande till oss, ej vårt förhållande till honom, så finna vi, *att religionen ej är ett tillstånd hos själen, utan Guds handlande med och genom själen.*

Den religiösa människan är gripen av Gud, betvingad och uppfylld av honom. Detta Gudsförhållande yttrar sig såsom aktivitet. Guds inflytande och påverkan förorsakar aktivitet. Denna aktivitet är icke människans egen, den är helt och hållet Guds. Människan är bara redskapet. I den mån hon utför Guds vilja och fullkomnar hans avsikter, sker detta därigenom att Gud använder henne. Den Gud så använder, vill jag kalla en religiös människa.

Men hon kan med samma rätt kallas en *trons människa.* Ty den aktivitet, som förorsakas av hennes gudsförhållande, kan ej vara annat än trons aktivitet. Hennes arbete är ett arbete i tron. Allt det hon gör, gör hon i tron på Gud, hennes arbete blir bestämt av tron.[1]

Då Gud träder i beröring med en människosjäl, uppstår i denna tron. Det flyter som en ström av tro genom denna själ. Denna trosström är människans religiösa liv. Detta består alltså inte av några vilande tillstånd, utan är till sitt väsen rörligt, ja, levande. En människa upplever inga religiösa tillstånd, men i den mån hon är en religiös människa, flyter en trosström fram genom hennes själ, och den ha vi att betrakta, om vi vilja se hennes religiösa liv. Om någon tror sig upptäcka religiösa tillstånd, beror detta på en felsyn, förorsakad därav, att han ej sett djupt nog.

Helt visst har ingen i samtiden så djupt uppfattat livets innersta väsen som Henri Bergson. Livet är enligt Bergson inte något vilande, det är ett flöde, som aldrig stannar. Personligheten är något, »som

[1] Jfr min analys av begreppet intensitet s. 33 ff.

rinner genom tiden».[1] Att vi uppfatta allt varande såsom tillstånd, beror därpå, att vår intelligens endast kan uppfatta tillstånd.[2] Rörelsen kan den ej förstå, men då vi uppfatta intuitivt, förstå vi rörelsens väsen.[3] Då se vi också, att liv är rörelse. Livet, intuitivt skådat i nuets ögonblick, där det flyter fram, kallar Bergson nuflödet, »la durée réelle».[4] Livet flyter fram genom ögonblicket

---

1 Henri Bergson, Intuition och intelligens, sv. övers., Sthlm 1914, sid. 13: »Det finns åtminstone en verklighet, som vi alla fatta inifrån, genom intuition, och icke blott genom analyser. Det är vår egen personlighet som den rinner genom tiden.» Jfr s. 14: »Jag ser en följd av tillstånd, som alla bebåda det, som följer, och i sig rymma det, som gått förut. I verkligheten bilda de inte skilda tillstånd förrän jag redan har dem bakom mig och vänder mig om för att granska deras spår. Medan jag erfor dem, tedde de sig så fast organiserade, så djupt besjälade av ett gemensamt liv, att jag inte skulle varit i stånd att ange var det ena ändade eller det andra tog vid. I verkligheten har intet av dem vare sig början eller slut, utan förlöpa in i varandra.» S. 17: »Låt oss slutligen frigöra oss från rummet, som är rörelsens underlag, och blott hålla räkning med själva rörelsen, med spänningens eller tänjningens akt, kort sagt, den rena rörligheten. Då uppnå vi en trognare bild av hur vårt jag utvecklar sig i nuflödet.»

2 Ibm. s. 56: »Vår ande, som söker fasta stödjepunkter, har under livets alldagliga lopp till huvudsaklig uppgift, att föreställa sig tillstånd och ting.»

3 Ibm. s. 59: »Men i själva verket är det så, att vår intelligens också kan följa den motsatta vägen. Den kan sätta sig in i den rörliga verkligheten och följa med i dess oupphörligt skiftande riktning, korteligen, gripa den medelst denna *intellektuella sympati*, som man kallar intuition.» Jfr s. 56: »Det existerar inte *ting*, som uppstått, utan endast ting, som uppstå, inga fasta *tillstånd*, utan endast tillstånd som skifta. Vila är alltid blott skenbar, eller snarare relativ. Det medvetande vi äga om vår egen person, som den rinner fram utan avbrott, leder oss in i det inre av en verklighet, efter vars mönster vi ha att föreställa oss all annan.» Jfr Algot Ruhe, Henri Bergson, Sthlm 14, s. 102: »Betraktar man livet, icke som en abstraktion utan i dess påtagliga, konkreta verklighet, ter det sig, kan man säga, som en ström, uppsprungen i dunkel låt vara men tydligt skönjbar i det den löper genom kroppar som den efter vart annat organiserar, en livsström, som går från släkt till släkt, som delat sig mellan arterna och brett ut sig till individerna — och som långt ifrån att mista något av sin kraft, snarare tilltagit i intensitet i den mån den gled framåt.»

(En synnerligen värdefull och orienterande uppsats om Bergson finns i Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, sid. 513: Axel Herrlin, Henri Bergsons filosofi.)

4 Henri Bergson, L'évolution créatrice, sv. övers.: Den skapande utvecklingen av Algot Ruhe, Sthlm 1911, sid. 8 ff., 231 ff., 301 ff.

och gör detta levande, färgrikt. Så flyter en melodi fram: i ett visst ögonblick höra vi blott en viss ton eller ett visst ackord. Men häri ha vi dock melodien i dess helhet: det föregående tränger sig fram till nuet och fyller detta, hela melodien, ej endast den ljudande tonen giver sitt innehåll åt ögonblicket. Den framflytande melodien kan aldrig stanna, dock förnimma vi den som en helhet. Så är det ock med livet.

För att uttrycka vad jag vill ha sagt, kan jag nu mutatis mutandis använda mig av Bergsons terminologi. Genom den religiösa människan flödar varje ögonblick tron, gör henne levande, aktiv, giver innehåll och rikedom. Detta trons flöde genom mitt väsen vill jag kalla »*trons nuflöde*».

Att låta trons flöde fylla varje nu så att det aldrig stannar, där det brutit fram, och så att det sköljande bort alla hinder, bryter igenom, där det ännu inte har funnit väg — se där förkunnelsens uppgift! Trons intensitet skall fylla varje vårt nu. Trons intensitet skall spåras i våra handlingar, därigenom få de en oemotståndlig segerkraft. Såsom nuet genom livets nuflöde fylles av all livets samlade rikedom, såsom vi i det ena ackordet förnimma de föregåendes klang och skönhet, så förnimma vi i trons nuflöde hela trons samlade rikedom. Ett sådant trosliv blir rikt och starkt.

Och så är förkunnelsens uppgift klar. Den har ej att se på människosjälen och fråga: »Hur skall jag vara för att behaga och bliva hörd?» Men den skall i stället följa trons blickriktning, se på Gud, och sedan söka bereda väg för tron på honom i människosjälarna.

Förkunnelsens uppgift är att bereda väg för tron i människosjälen.

2. När Nikodemus kommer till Kristus om natten för att tala med honom om sin själs eviga liv, ger honom Kristus ej den uppmaningen att han skall bättra sig, leva mera rättfärdigt, bedja innerligare — över huvud taget: bli en bättre människa. I stället säger Kristus: »Du måste födas på nytt». Det gäller ej att bättra på det gamla. Han måste bli en ny människa, något alldeles nytt, något helt annat. Något, som inte är av människor, måste komma till. Att födas på nytt betyder också att ingå i en annan värld, i en ny livssfär, där icke jag, men Gud är centrum.

Kristus hänvisar alltså inte Nikodemus till eget arbete och egen ansträngning. Han uppmanar honom ej heller att låta utvecklingen ha sin gång, varigenom han till sist skulle bli en god människa. Det är icke fråga om eget arbete. Kristus pekar på ett opus alienum: pånyttfödelsen. Det är icke fråga om lugn utveckling. Nikodemus måste genomgå en *kris,* en *revolution* måste ske i hans själ.

Här visar Kristus på en radikal omvälvning, som måste äga rum. *Det är ej evolution, det är revolution.*

Kristus uppställer ett antingen-eller. Det som är fött av kött, det är kött, det som är fött av ande, det är ande. Antingen är en människa pånyttfödd och lever i den religiösa sfären, i Guds rike, där Gud är centrum. Eller ock är hon inte pånyttfödd och lever i »världen», i den icke religiösa sfären, där personligheten är centrum. Neutralt område gives ej.

Övergången, pånyttfödelsen, är ej en följd av en utveckling. Den beror av ett gudomligt ingripande. Tänka vi oss utvecklingens kausalkedja såsom den horisontala linjen, så är pånyttfödelsen den vertikala. Den är Guds ingripande »senkrecht von oben».

Se vi på den, som födes på nytt, ter sig pånyttfödelsen som ett *språng.* Man kastar sig i Guds armar, man uppger sig själv, man litar på Gud. Ty Gud har uppfyllt själen, gripit och betvingat den: Den har fått trons gåva. Sådan är *trons uppkomst.*

Däri består denna pånyttfödelsens händelse, att människan får tron. Och alltså är hon i stånd att utföra trons handling: det vågsamma språnget. Ty i och med att hon har fått tron har hon blivit född på nytt, kommit in i en ny sfär, där inte själen, personligheten, men Gud står i centrum. Och därför vågar själen språnget i tro på den, som blivit dess nya centrum.

Fråga vi, vilket som är det primära, tro eller pånyttfödelse, så måste vi svara, att de äro samtidiga, ja, identiska. Ty att födas på nytt, det innebär endast att födas till tro. I den stund jag tror, är jag pånyttfödd.

Sådan är trons *existens:* Den växer inte lugnt och stilla fram ur det givna till en allt större fullkomning. Trons styrka och kraft och rikedom ökas genom *kriser,* genom ständiga pånyttfödelser. Genom dessa kriser går vårt eget väsen allt me-

ra under. Vi dö bort. Intresset för oss själva slocknar. Självgodhet och självförtröstan måste rensas bort. Trons flöde genom vårt väsen sköljer bort sådant. Jaget, personligheten gör motstånd mot trons flöde genom en människas väsen. Personligheten vill sin egen fulländning. Tron är honom främmande. Ju starkare jagets motstånd mot tron är, ju starkare personlighet det gäller, desto våldsammare blir krisen.

Den rörelse, som finnes i trons väsen, är av en annan art än evolutionens. Evolution är en serie av varandra avlösande tillstånd, stadier i en utvecklingskedja. Den rörelse vi finna i tron, är den rörelse, vi förnimma i ett drama, som utvecklar sig, i en melodi, som skrider fram. Den är ej en serie vilande moment. Den är ett ständigt flöde, som oavbrutet glider fram. Vi röra oss icke, men Gud rör sig i oss, tron flyter fram genom vårt väsen. Gud griper vårt hjärta, gör oss till levande, handlande, aktiva människor, som varje ögonblick förverkliga hans avsikt. I vårt hjärtas innersta flödar tron in. Våra ord och gärningar bliva trons gärningar, de äro gjorda i Guds kraft, Guds vilja förverkligas härigenom. Vi göra det inte, men Gud. Sådana gärningar äro, när *vi* göra dem, för oss ett opus alienum.

Där tron så får oavbrutet strömma fram, där undergräves det egna jaget ständigt. I sinom tid inträffar ett ras. Vi säga att människan faller ihop, går under, blir sjuk. Hon upplever en kris. Och efter den blir strömfåran för trosströmmen i hennes väsen bredare.

Nu plägar man säga: »En god predikan skall framför allt vara uppbyggande.»

Jag måste säga: *»En god predikan måste vara nedrivande.» Jaget, personligheten skall rivas ned.* Väg för tron beredas.

Och ehuru begreppet uppbyggelse väl svårligen låter sig fyllas av mitt innehåll, vill jag dock försöka giva en definition av vad jag menar med en uppbygglig predikan:

Uppbygglig är den predikan, som förbereder trons genombrott i människosjälarna, eller där detta genombrott skett, trons fullständiga seger över jaget.

Om denna trons seger bedja vi i den sköna bönen i Evangeliebokens bönbok, tisdagen i första veckan: »— — — — Förlama

därför hos oss allt förlitande på oss själva. Brottas med oss och nedbryt så mycket som behöves, för att Du må kunna välsigna oss så mycket Du vill. — — — —»

4. *Förkunnelsen såsom intellektuell och såsom etisk samt såsom frälsningsförkunnelse.*

Sålunda vänder sig predikan till människorna ej för att tillfredsställa deras krav, men för att bereda en väg för tron i deras hjärtan.

Åhöraren är föremål för ett vägröjningsarbete. Intet område i hans själ får glömmas. Över allt måste beredas väg för Gud. Människans förstånd, vilja och känsla måste påverkas. Alltså återkommer här schemat från avdelning I men med nytt innehåll.

1. *Predikan måste vara intellektuell.* Men inte för att giva åhöraren en livsåskådning. En sådan får han förskaffa sig på annat sätt. Inte heller skall predikan vara intellektuell, för att giva en rationalistisk kunskap om Guds väsen. Varje försök att förskaffa sig eller giva sådan kunskap måste misslyckas.

Icke desto mindre måste predikan vara av intellektuell art. Åhöraren skall på denna väg föras fram emot Gud. Men endast för att finna, att vägen slutar vid en avgrund, som vi ej kunna komma över. Gud är otillgänglig för förnuftet.

Den slags intellektuella predikan, som har för avsikt att giva åhöraren en världsåskådning, söker förklara alla antinomier och paradoxer, som finnas i det religiösa tänkandet. Denna predikan söker utlösa den spänning, som finnes mellan etik och religion, mellan tro och gärningar, mellan denna världen och Guds rike. Den försöker göra den kristna tron acceptabel för förnuftet. Häri ligger dess misstag. Den söker övertyga genom rationella resonemang och bevis, och därför bevisar den ingenting. Ty den kristna tron är inte rationell. Den är sui generis.

För förnuftet skall den alltid bliva en orimlighet, en paradox. Den var redan för grekerna, filosofiens, den klara tankens folk, en dårskap. Den är det ännu i dag för varje filosof, som bara är filosof. Ty för det kritiska tänkandet visar den kristna tron — lik-

som all sann religion — endast en serie antinomier. Å ena sidan kunna vi intet göra av oss själva, Gud får gripa och behärska oss, om det skall bli något av. Å andra sidan bära vi själva ansvaret för hurudan världen är och hurudana vi själva äro. — Å ena sidan betyder det alltid undergång för en människa, om hon möter Gud — såsom natten går under, då dagen kommer. Men å andra sidan börjar för varje människa ett djupare liv i det ögonblick, hon sett Gud. Å ena sidan är Guds rike något för denna världen fullständigt främmande, de kunna aldrig förenas dessa två. Och dock — *vi* måste föra Guds rike hit på jorden, där vi leva och längta och kämpa.

Den intellektuella predikan, som jag i det föregående kritiserat, söker nu bortförklara alla sådana antinomier, minska spänningen i paradoxerna och förkunna den kristna tron så, att den skall kunna fattas av förnuftet utan att väcka anstöt. Därmed har den kristna tron förlorat sin egenart.

I stället menar jag, att *paradoxen skall stå där i förkunnelsen.* Först och främst därför att paradoxen såsom sådan uttrycker en sanning. Vart och ett av påståendena i paradoxen utsäga något sant. Gud är den som i oss verkar allt gott verk: den religiösa människan vet, att detta är sant. Var och en bär själv ansvaret för sina handlingar: hon känner, att detta är lika sant. Ju mera hon gripes av den ena sanningen, desto starkare står den andra för henne. De kunna ej uttränga varandra, ej upphäva varandra eller neutralisera varandra, dessa två sanningar. De måste finnas där bägge. För förnuftet är detta en orimlighet, att tvenne sanningar kunna motsäga varandra. Den religiösa människan kan dock ej av sitt förnufts protest övertygas om att dessa sanningar i grunden äro osanningar. Ty de ha gripit henne, betvingat henne. De behärska henne. *Hon* har ej frambragt dem genom sitt tänkande, då kunde hon behandla dem efter gottfinnande, tvivla eller tro. Men de ha *framstått* för henne. De äro för henne en upptäckt, en *uppenbarelse.* De äro icke något, som så småningom ha vuxit fram hos henne. De ha kommit till henne annorstädes ifrån såsom ett plötsligt ljus. Det återstår för henne intet annat än att bekänna, att hennes förnuft är begränsat och vanmäktigt utanför dess eget område. Och utanför dess område ligga dessa sanningar.

Vidare menar jag, att paradoxen skall stå där, emedan varje lösning minskar *spänningen*. Försvinner denna spänning, som rymmes i paradoxen, från den kristna tron, blir denna platt och medelmåttig. Låt mig taga ett exempel: Man har velat revidera Apostolicum eller åtminstone göra den ofarlig, urladda den genom en neutraliserande ingress. Man har känt, huru stark spänningen är i Apostolicum, detta batteri, som under århundraden blivit laddat med den kristna trons spänning. Men *kunna* vi mista den apostoliska trosbekännelsen? Står den inte som ett förkrossande majestätiskt monument mitt i kristenheten, visande vad kristen tro är? Det är inte i de korta, kärva, i sten huggna orden, som kraften ligger, lika litet som den elektriska strömmen är identisk med tråden, varigenom den ledes. Men tag bort tråden! Likaså här: tag bort orden och spänningen skall försvinna. Och därför: Ingen närgångenhet! Och bevare oss för all slags försiktig, vältempererad kälkborgerlighet i den kristna tron. Och i den kristna predikan också! I spänningen och ej i lösningen ligger den starka religiositeten. Tron är spänning till sitt väsen. Det är i tider av inre (och yttre) aktivitet, under ångest eller fridfullhet, under längtan eller oro, under sökande eller vila — det är då som tron finns hos oss. Men under dessa perioder, då ingen glöd förtär oss och ingen frid vederkvicker oss, då intet problem anstränger oss, men allt är enkelt och naturligt — då är trons eld dold under mycken aska. Religiositet — det är alltid spänning. Den predikan, som vill neutralisera den, gör inte människorna religiösa, den giver ej kristen tro. Den gör motsatsen härtill. Predikan måste vara paradoxal, uppfylld av spänning, ty sådant är den kristna trons väsen.

För det tredje slutligen, menar jag, att paradoxen skall stå där, emedan predikans intellektuella uppgift icke är att ge svar på religiösa frågor och problem, utan endast att så klart som möjligt söka *uppställa dessa frågor och problem*. Religionens frågor kunna ej besvaras genom logiskt tänkande, ty de äro frågor om det överförnuftiga, om de verkligen äro rent religiösa. Att dock en del frågor, som kallas religiösa, låta sig besvaras på detta sätt, beror därpå, att de icke äro rent religiösa utan uppblandade med kulturella eller filosofiska spörsmål. Den religiösa resten i

ett sådant problem bortglömmes eller förbises vanligen. Jag vill taga ett exempel. Predikanten talar om Lazari uppväckande. För att göra händelsen trolig, söker han giva en medicinsk förklaring, så att intet orimligt eller anstötligt skall finnas kvar i händelseförloppet. Här har ett religiöst faktum blivit tolkat såsom ett fysiskt. Eller kanske predikanten erinrar om att det då för tiden var vanligt med underverk, och att andra ha uppväckt döda. Han använder då en historisk tolkning. Predikanten har förbisett det centrala i evangeliet. Den religiösa spänning, som finns i evangeliet, finns ej i predikan. Den är dock det väsentliga, och det religiösa faktum, som texten behandlar, skulle ha fått träda fram, komma till sin rätt, synas och dominera, genomstråla både förkunnare och förkunnelse. Nu har predikanten i stället själv trätt fram och gjort sina små reflexioner, »löst» frågan. I stället borde han låtit frågan upplösa honom. Han har ställt sig i vägen för evangeliet, men han borde ha varit en väg för det. Undren skola inte förklaras. De skola stå där i förkunnelsen i all sin bländande, förkrossande paradoxalitet såsom ett Guds trotsiga ingripande i händelseförloppet, såsom en Guds mäktiga protest mot all småvis människoklokskap, som säger vid sig själv: »Så menar *jag* det borde ha gått till». Stod solen stilla i Ajalons dal? Visade sig Gud för Moses i en brinnande buske? Kunde Bileams åsna tala? Inte skall väl en bildad människa tro på sådant! O, visdom, o, bildning! »Jo», ville jag ropa. »Jo, det *är* sant. Gud *är* för stor, för stor för oss. Han rättar sig inte efter vår vilja. Han gör inte så och så för att behaga oss, *han* rättar sig inte efter vår vilja, *vi* få lov att rätta oss efter honom.» Ty ehuru jag ej vill diskutera dessa händelsers historicitet, stå de där i Guds Ord, för att visa Guds överväldigande storhet. Och därför skall undret ha stor plats i förkunnelsen, inte kommenterat av förklaringar och uttydningar. Sådana har predikanten ingen plikt att göra. Men det skall finnas där i all sin orimlighet — likt en brand, en naturrevolution, en jordbävning, som stör lugnet och väcker bävan och gör oss ödmjuka. Där Gud får träda fram, där verkar han så på oss. Ty han är alltid den okände, som bor i ett ljus, dit ingen kan komma. Och så måste han framställas. Jag minns en dröm, som jag haft. Jag var på en stor religionsvetenskaplig kongress. Lärda från alla jordens länder voro för-

samlade. I katedern stod en rätt ung man. Han verkade på en gång trött och energisk. Hans tal flöt lugnt och övertygande, och det var dödstyst i salen. Han slutade sitt anförande så: »Och sålunda har jag bevisat att Gud finns.» Talaren steg ner. Hans ögon glänste ej av triumf. Inga applåder ljödo. Alla sutto med böjda huvuden. Ty han hade verkligen bevisat, att Gud finns. *Och de förstodo alla, att från det ögonblicket hade de ingen Gud.* Det som kan bevisas, kan ej vara Gud. Nej, och varje förkunnare, som direkt eller indirekt försöker det, han motarbetar Gud. Det gäller ej att bevisa honom — då skymmes han av beviset — men att låta honom träda fram. Och detta sker i förkunnelsen genom att Ordets hela paradoxala spänning koncentreras i en predikan.

Alltså gives det tre egenskaper, som den intellektuella predikan ej får sakna: ödmjukhet, rikedom och energicum.

Ödmjuk blir predikan, då predikanten förstår, att människan inte efter sin art, alltså på förnuftets väg, kan förstå Gud och de gudomliga tingen, men framställer de religiösa sanningarna, utan att pruta av dem i deras paradoxala spänning.

Rik blir den predikan, som framföres av en predikant, som insett, att ju mera han fördjupat sig i trons hemlighet, desto starkare blir den paradoxala spänningen, och att han inte får känslan av att nå slut och gräns, ju längre han tränger fram, utan en allt starkare förnimmelse av oändlighet. Han förstår då, att trons väsen ej är lösning, begränsning, avslutning, fullbordan utan spänning, oändlighet, evighet, rörelse. Hans predikan blir rik.

Predikantens *energi* bör både vid förberedelsen och utförandet icke gå ut på att giva en förklaring av texten, som skymmer denna, utan han bör anstränga sig att själv träda till sidan, så att Ordet må synas. Eller bättre: han bör vara en samlingslins, vari alla evangeliets strålar samlas och därifrån kastas in i själarna till väckelse och upplysning, så att de se Gud. Han må då sträva att hålla linsens glas klart och stå så i förhållande till ljuskällan, att han verkligen samlar ljuset.

Om denna predikan kan det sägas, att den »tagit förnuftet till fånga under trons lydnad». Detta uttryck användes av välmenande människor oftast på så sätt, att tron får betyda någon yttre auktoritet, inför vilken förnuftet skall göra halt. Då begränsas

förnuftets arbete, här stegras det. Ty det ställes inför ett trons faktum, en sanning, som överväldigat och gripit själen, som förnuftet aldrig kan fatta, men som dock lockar till ideliga ansträngningar, ehuru dessa endast kunna leda till att paradoxen formuleras allt mera spänningsfylld. Och när människan så ser sitt förnufts vanmakt inför det som gripit och betvingat henne, säger hon: »Credo quia absurdum».

Ja, endast det är tillräckligt stort att tro på, som är för stort för mitt förnuft. Det för tanken fattbara, det är för litet att tro på. Min tro och lit kan jag endast sätta till det, som är så mycket större än jag själv, att jag inte kan förstå det, ehuru det betvingar mig. Och därför, just *emedan* det är orimligt, så visst som Gud är större än jag själv, tror jag.

Credo quia absurdum.

2. *Predikan måste vara etisk.* Men det måste vara vad jag kallat en intensiv etik, som förkunnas.

Ingen blir god, därför att man uppmanar honom därtill. Godheten måste besegra en människa, för att hon skall kunna bli god. Ingen blir en karaktär, därför att man klandrar hans svagheter och uppmanar honom att bättra sig. Ett ideal måste intressera honom, locka honom.

Därför är den gängse förmanande och klandrande och bestraffande predikan föga verksam. Gud kommer för litet till synes. Han skymmes bakom lagens tavlor. Och när han kommer fram, ja, då är han själv lag och bud, en stelnad mekanisk auktoritet.

Mångenstädes har man lämnat Gud därhän. »Lyssna till rösterna i ditt inre. Lyd ditt samvete. Handla så som du anser vara rätt. Lyd den inre lagen.» Vilken medelmåttornas etik!

Månne Abraham ansåg det rätt att döda Isak? Men han lydde Guds vilja. Och berättelsen om hans lydnad är något av det mest storslagna, som finnes i hela G. T. Följde Jesaja vad han ansåg rätt och vad han ansåg som sin plikt, när han blev profet? Han vågade inte, men Gud tvang honom. Jeremia trycktes så hårt av det kall, Gud givit honom, att han förbannade sin födelsedag. Ville Calvin bli reformator, fann han själv sin livsuppgift? Nej, den tvangs på honom. Hade Martin Luther för avsikt att

bryta med kyrkan? Kunde den fattige munken rimligtvis tro det vara hans plikt att stå upp mot kejsare och furstar? Nej, men Gud tvang honom.

Och därför menar jag, att det är ett misstag att hänvisa människorna till dem själva i det man säger, att de skola lyssna till sina samveten. Samvetet kan ta fel. Men den som hör *Guds röst* i samvetet eller annorstädes, han misstar sig icke. Och därför bör man inte säga: »Lyssna till samvetet», utan: »Lyssna till Guds röst, se vart hans finger pekar, speja efter hans vilja och mening.»

Behöver man tillägga: »Lyd»? Nej. Den som verkligen hör Guds röst, den, som verkligen ser Gud, han lyder. Ty han kan icke annat. Mot Gud gör man aldrig motstånd. Det finns något i hans väsen, som gör att man måste älska honom. Man kan frukta honom, man kan känna huru han dömer och visar bort en, man kan förtäras av hans nitälskande glöd, men man kan icke slita sig loss från honom, man *kan* icke annat än älska honom. Om han slår, så är det i själva slaget en lycka, emedan det är Gud som slår. Och emedan var och en som sett Gud alltså måste älska honom, kunna vi inte annat än lyda. Vår hängivenhet är gränslös. Vi ha glömt oss själva. Vi ha blivit hans trälar. Vi behöva ej uppmanas att lyda, ty vi kunna ej göra annat.

Vi behöva alltså ej en predikan med lagar och stadgar och regler och påbud, vi behöva lika litet en sådan predikan som den, som vill ge svar på alla frågor och lösa alla problem. Men vi behöva Gud i förkunnelsen. Vi längta efter en gripande, överväldigande profetisk förkunnelse, där Gud bryter fram och betvingar oss.

Då blir han en auktoritet. Ej en mekanisk, död auktoritet, ej en logisk, hård, känslolös domare. Men hans kärlek besegrar och uppfyller oss. Vår personlighet tränges tillbaka, tron flödar genom oss. Vi tro på honom, d. ä. han blir en auktoritet för oss. Att lyda är för oss naturligt.

Och därför säga vi ännu i dag: »Låt oss se Fadren, så hava vi nog.»

Jag vill nu ingalunda förneka, att förmaningar och straffdomar behövas i predikan. Jag tror, att det är nödvändigt att tillhålla unga människor måttlighet i nöjen och förmana dem att noga

välja sina förströelser. Jag tror också, att vi måste klandrande säga människorna, att de äro sovande och likgiltiga. Vi måste förebrå dem deras ytlighet, deras obalanserade själsliv, deras nöjeshetsjakt, deras grymhet mot den fattige och kryperi inför den mäktige. Jag tror, att detta och mycket annat måste sägas. Men allt sådant tal hör till utanverken. Först och sist, i väckelsens tid och i fostrans, måste vi tala om Gud, låta honom tränga fram, synas, härska, råda.

Och vi måste väl visa människorna, huru de skola bliva karaktärer, tala om självbehärskning, offer, koncentration. Men det synes mig vara långt viktigare, att en människa får se huru Gud handlat med henne, än att hon får ögonen upp för vad hon själv skall göra för sin tillväxt i fullkomning. Att lära se vad Gud har gjort, huru han alltid har lett mina steg, huru han alltid har haft sina avsikter med allt, som hände mig, det gör, att jag lättare kan se framåt och upptäcka, vart Guds finger pekar, så att jag vet, vart jag skall gå.

Den etiska predikan skall vara en adventspredikan, detta skall vara dess grundton: »Herren kommer. Han är nära.» Och detta dess viktigaste bud och befallning: »Bered väg! Bered väg i ditt hjärta, bered väg i världen!» Ty kunna vi göra något själva, så är detta endast vägröjningsarbete. Och få vi lusten att göra detta, så är det Herren själv, som givit den.

Vår uppgift är klar. Vi skola dana oss till lämpliga verktyg åt Gud. I det vi söka allt klarare skönja hans avsikter, måste vi anpassa oss efter dessa, göra oss tjänliga för dem. Genom oss skall Guds vilja strömma ut i världen, omskapa den, uppfylla den, förvandla den.

Detta måste vi förkunna. En allvarlig, en glad, en manande adventspredikan skall den etiska förkunnelsen vara.

3. *Predikan skall vara en frälsningsförkunnelse.*

Vad är frälsning?

Ordet frälsning betyder befrielse. Och det vi befrias, frälsas ifrån, det är jaget, personligheten.

Gud är den som utför frälsningen. Vi själva äro helt passiva.

Med dessa satser är nu för det första sagt, att frälsningen ej består däri, att vi omstämmas, förvandlas genom frälsningen

(Schleiermacher). Ej heller är det Gud, som därvid ändrar sinnelag, under det en annan, Kristus, utför frälsningen (Anshelm).

Vi kunna icke förvandlas. »Det, som är fött av kött, det är kött.» Ja, och det förbliver kött. Det kan ej omstämmas, förvandlas till ande. Vi måste födas på nytt, bli nya människor, den gamla människan måste gå under. Tron tränger ut personligheten. Och detta är vad som sker i frälsningen. Vi gå under, försvinna, upplösas, dö. Och Gud får plats. De två, Gud och jag, kunna ej vara tillsamman. De äro motsatser. Den svagaste får vika. Jag krossas och dör, men se, jag lever — i tron.

Är denna skillnad av etisk art? Är det synden, som skiljer mig från Gud? Ja, visserligen. Men skillnaden går genom hela mitt väsen. Mitt förnuft är främmande för Gud, likaväl som min vilja är främmande för hans. Även förnuftet måste böja sig inför Gud, då han kommer. Det är icke vissa sidor i mitt väsen eller några brister i min personlighet, som gör det omöjligt för mig att vara nära Gud. Det är mera än så. Hela mitt väsen är av köttet köttsligt, medan han är av anden andlig. Att köttsligheten, timligheten, förgängelsen går under för att giva rum åt anden, evigheten, oförgängligheten, att jag dör för att leva i tron på honom som har frälsat mig — det är frälsning.

Vidare vill jag säga, att en människa endast kan frälsas av Gud. Hon kan ej frälsa själv. Hon kan det ej genom några meditationer eller något inåtvänt fördjupande i sig själv. Ingen mystisk teknik kan utföra frälsningens verk. Genom dessa ting kan man bliva en personlighet, märkvärdig och beundransvärd kanske, men endast Gud kan frälsa.

I samma mån som en människa övervinnes av Gud, i samma mån alltså som hon frälsas blir hon *försonad* med Gud. Att vara försonad med honom är att vara i harmoni med honom, vara lik honom. På samma gång som han bryter ner oss i det han frälsar oss från oss själva, bygger han upp oss till sin likhet. Detta senare är hans försoning.

Det är i Kristus, som Gud har visat oss frälsningen. Här bryter han med en väldig kraft genom det historiska händelseförloppet, och korsar detta med sin insats »senkrecht von oben». Tidens och evighetens händelsekedjor korsa varandra. Detta är korset på Golgata.

Korset är en knutpunkt. Det måste vara det även i den kristna förkunnelsen. Emedan evigheten där bryter in i tiden, blir korset självt evigt, det blir ett ständigt presens, det kan aldrig höra det förgångna till, det kan aldrig bliva ett imperfektum. Det är alltjämt verkligt och denna dess verklighet måste åhöraren erfara i den kristna förkunnelsen. I det ögonblick han förnimmer dess verklighet, begynner för honom frälsningens tid.

Där Kristus är förkunnelsens herre, där bryter såsom överallt, där hans egen förkunnelse ljöd, Guds frälsande makt fram.

Det finns en förkunnelse, där korset och frälsningen tager stor plats och som dock inte är någon frälsningsförkunnelse. Jag har redan talat om den. Det är den förkunnelse, där man oändligt ofta frågar: »Min vän, är du frälst?» Man framställer bilden av den blödande, korsfäste Frälsaren och man säger: »Detta har han gjort för dig; vad har du gjort för honom? Är du omvänd, är du frälst?» Alltså i samma ögonblick, som man i förkunnelsen talar om frälsningens gåva, nämner man dess pris. Det gäller att skaffa sig kvalifikationer för frälsningen. Och därmed har denna förkunnelse upphört att vara frälsningsförkunnelse, och den frälsningsvisshet, som den icke sällan medför, torde ofta vara ett självbedrägeri: man litar mera på sina känslor än på det objektiva faktum, att »det var Gud som i Kristus försonade världen med sig».

Det första kravet på förkunnelsen formulerade jag så: predikan skall vara intellektuell, och det andra var: predikan skall vara etisk. Man skulle ha rätt att här vänta det kravet, att predikan skall vara emotionell. Emellertid har jag med avsikt varit en smula försiktig, ty här lurar en fara. Predikan skall vädja till våra känslor, men man må akta sig för all sentimentalitet. Den känsla, som predikan skall väcka, är kärleken till Gud. Sker detta genom frälsningspredikan? Ja, helt visst. Gud uppenbarar sig i Kristus såsom den suveräna, allt besegrande kärleken, den kärlek, vars egendomliga segermetod består däri, att den segrar, när den lider, den kärlek, som aldrig står det onda emot och besegrar det med våld efter dess egen art, utan besegrar det med godhet genom offer och hängivenhet, ja, genom offret av sitt liv. Och denna kärlek besegrar även oss. Vi

kunna ej annat. Vi *måste* älska den Gud, som lider i Kristus, och vår bekännelse blir till en lovsång:

Sic enim Deus dilexit mundum
Ut Filium suum unigenitum daret
Ut omnis qui credit in eum
Non pereat
Sed habeat
Vitam aeternam.

II

ANALYSIS

Kap. III.

GUDSBILDEN.

Huru olika är inte den Gudsbild, som tecknas i nutida teologi, mot den i adertonhundratalets teologi! Låtom oss se på Gudsbilden i Schleiermachers Glaubenslehre! Finns där någon Gudsbild?

På tre ställen talas om Guds väsen. Först i band I, första delen, andra avsnittet: »Von göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewusstsein, so fern es das Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausdrückt, beziehen.» Här beskrivas fyra egenskaper, Ewigkeit Gottes, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit. Vidare andra delen, tredje avsnittet: »Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewusstsein der Sünde beziehen.» Här beskrivas Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmhertzigkeit Gottes, slutligen i andra bandet, tredje avsnittet: »Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen»: Liebe, Weisheit.

Här är nu två ting att lägga märke till: *Gudsbilden upplöses.* Dragen, som skildras, splittras och placeras, där de passa in i systemet.

Och *Gud själv skjutes undan.* Skjutes undan på ett rent häpnadsväckande sätt. Hans egenskaper räknas upp, men han själv, såsom levande, verkande, verklig, finns inte.[1]

Och kasta vi en blick på två typiska representanter för den Ritschelska teologien, Jul. Kaftan och H. H. Wendt, så finna vi

1 Jfr Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. Tüb. 24, s. 368 ff.

att även hos dem är det svårt att få någon *bild*. Visserligen bestämmer Kaftan Gud såsom en övervärldslig, andlig personlighet.[1] Och denna personlighet tilldelas bl. a. egenskaperna kärlek och helighet. Kärleken är den viktigaste egenskapen, att känna denna egenskap hos Gud är att känna hela hans personlighet.[2] Heligheten uppfattas rent etiskt, att känna Guds helighet är att känna riktningen av hans vilja.[3] Men trots det att dessa två konkreta drag så starkt framhållas, blir icke Gudsbilden klar. Analysen finns där, skarpt genomförd och väl ordnad från systematisk synpunkt. Men syntesen saknas. Enheten finns ej.

Även H. H. Wendt bestämmer Gud såsom andlig personlighet.[4] Kärleken är hans förnämsta egenskap. Men kärleken bestämmes såsom en etisk kvalitet: den är Guds viljeriktning.[5] Den är det genomgående draget hos Gud, men den blir ej det enande, ty i stället för att samla sig till en syntes omkring och i kär-

---

1 J. Kaftan, Dogmatik, Tüb. 20, s. 195: »Zusammengefasst lautet demnach die christliche Gotteserkenntniss dahin, dass Gott überweltlicher persönlicher Geist ist.»

2 Ibm. s. 200: »Die Liebe ist also die vornehmste unter den Eigenschaften Gottes. Von ihr ist aber allererst zu sagen, dass sich in ihrer Erkenntniss der Geistigen Persönlichkeit Gottes vollendet. Beides gehört auf's Engste zusammen, dass Gott geistige Persönlichkeit und dass er die Liebe ist.»

3 Ibm. s. 205: »Wir verstehen aber das Wort »heilig», wenn wir es so gebrauchen im streng etischen Sinn. Es besagt dasselbe wie, dass Gott der absolut Gute oder dass er der etisch Vollkommene ist.»

Jfr Georg Wobbermin, Wesen und Wahrheit des Christentums, Leipz. 25, s. 170: »Gott muss ein ethisch-persönlicher Gott sein: denn sonst könnte sich das Leben sittlich-persönlicher Wesen nicht in der Lebensgemeinschaft mit ihm vollenden.» S. 172: »Weiter aber muss der Gott, dessen höchste Offenbarung das Person- und Heilandsleben Jesu Christi ist, ein etischerpersönlicher Gott sein.» Detta påstående upprepas på flera ställen.

4 H. H. Wendt, System der christlichen Lehre, Gött. 20, s. 98 f.: »— — von Gott nicht nur auszusagen, er sei Geist, sondern vielmehr er sei geistige Persönlichkeit oder persönlicher Geist.»

5 Ibm. s. 103: »Die stetige Willensrichtung Gottes, die als Charakter sein gesamtes Verhalten bedingt, ist nach christlicher Anschauung *Liebe*. Der Satz: »Gott ist Liebe» (———) gibt insofern kompendiarisch die ganze christliche Gottesanschauung, als er den Hauptpunkt hervorhebt, der für die Gottesanschauung Jesu — — — — charakteristisch war.» Märk även rubriken å samma sida »Ethische Näherbestimmung des Wesens Gottes.» med underrubriken »Die Liebe Gottes».

leken, splittrar sig framställningen till en mängd olika undersökningar om kärlekens förhållande till andra mindre starkt framträdande egenskaper hos Gud.[1] Icke heller här erhåller man en samlad, klar bild av den levande Guden, huru mycket det än talas om personlighet och personligt liv.

Med full rätt säger N. J. Göransson: »Gud får icke vara en abstrakt, död Gud utan en levande, han måste träda oss till mötes som ande, ja, som personlighet.»[2] Nu erbjuda Kaftan och Wendt åtminstone klarhet i fråga om Guds*begreppet,* även om de ej framställa någon Guds*bild.* Men detta kan ej sägas om Göransson. Man erhåller aldrig någon klarhet om vad som är det väsentliga hos Gud i den stora mångfalden av egenskaper, som sättas i relation till Gudsbegreppet.

De auktorer, jag valt till representanter[3] för den teologi, som var den förhärskande vid sekelskiftet och som är den Schleiermacherska teologiens mognade frukt, ympad med A. Ritschl, ha endast kunnat giva ett Guds*begrepp,* de ha ej kunnat teckna en Guds*bild.* De röra sig med etiska eller intellektuella kategorier. Men de religiösa saknas. Det är deras brist. Den nyare teologien rör sig med religiösa kategorier, det är dess nydanande karaktär. Dock är det obestridligt att det hos t. ex. Kaftan finnes sidoordnade tendenser, som bebåda huvudströmningar i nutida teologi, såsom då han på ett avgörande ställe säger: Gott ist »Subjekt all der Sätze, in denen die Gotteserkenntniss ausgesprochen wird»,[4] och: Gott ist »die unbezwingliche, unbedingte Macht, der gegenüber es keinen Widerstand gibt.»[5] Den tanke, som här får sitt uttryck, *Guds aktivitet,* är nämligen en av grundtankarna i nyare teologiskt tänkande.

Denna nyare teologi är *teocentrisk.* Det behärskande är intresset för Gudsbilden.

---

1 Ibm. s. 105: »Die Liebe Gottes im Verhältnis zu seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit.» och sidan 111: »Die Liebe Gottes im Verhältnis zu seiner Absolutheit.» och sidan 117, »Om Guds viljas frihet», m. fl. ställen.

2 N. J. Göransson, Evangelisk Dogmatik, Sthlm I 14. II. 16. I s. 222.

3 Här kan nämnas ett arbete av Th. Steinman, Die Frage nach Gott. Tüb. 15, sid. 85 ff.

4 Dogmatik, s. 181.

5 Ibm. s. 182.

Följande framställning av Gudsbilden avser icke att vara fullständig. Jag har velat finna typer, jag har velat låta de teologiska tankarna utkristallisera sig.

Jag kommer ej att kritiskt granska de tankar, jag här återgiver av nutidens teologi. Detta är inte min uppgift. I den mån jag uttalar mitt omdöme, sker detta endast för att förbereda de synpunkter, som jag senare skall lägga på den här framställda teologien: Vilket uppbyggelsevärde har den.

I. Deus incognitus.

Paul Göhre, Der unbekannte Gott, Leipzig 20.

»Es ragt ein Gebirge in unvergängliche Nacht. Nie lichtet sich das samtne Dunkel um es. Verhüllt ist selbst die zarteste Kontur; keine Schroffe, kein Abhang, keine Spitze winkt dir je entgegen. Du weisst, es ist da vor dir, über dir. Aber nie vermochtest du dich ihm zu nähern. Versuchtest du es, legte sich Entfernung neben Entfernung unheimlich zwischen dich und es; nie noch kamst du durch die Nacht zu ihm, ans Ziel.»

Der unbekannte Gott, s. 111.

Jag står vid teologiens gränser. Göhres bok vill vara ett »Versuch einer Religion des modernen Menschen». Men jag tror inte, att han vill kallas teolog.

Denna nya tro vill avlösa kulturoptimismen, som ju inte är en religion, då den inte har någon Gud. Detsamma gäller monismen, socialismen, skönhetskulten och etiken.[1] Alla religioner ha haft en Gud.[2] Och alla kommande måste också ha en Gud.

Dessa andliga strömningar ha alltså betytt mycket, men religioner ha de aldrig varit. På sin höjd religionssurrogat. Kristendomen har en Gud. Den är alltså en äkta religion, och den är

---

1 Der unbek. G. s. 93: »Sie sind alle mehr oder weniger bedeutsame geistige Strömungen unserer Zeit, — — — — Religionen aber sind sie nicht.»

2 Ibm. s. 90 ff.

den religion, som betytt mest för västerlandet, dess kultur och tänkande. Är den då den rätta religionen? Nej, visst inte!

Monismen förkastas, emedan den saknar *Gud.* Kristendomen är olämplig, emedan den inte passar för nutids*människan.* Nutidsmänniskan är en praktisk, aktiv varelse, hon har sitt intresse i nuet, i samtiden.[1] Det metafysiska intresserar henne inte,[2] inte ens det förflutna, så vida det inte kan förvandlas till samtidighet.[3] Hon värderar inte aningar och föreställningar, hon uppskattar endast det faktiska.[4] Utan orsak ingen verkan: det är hennes evangelium. Hon är alltså en förståndsmänniska.[5] Hon är inte rädd för det sinnliga. Eftersom det är verkligt, faktiskt och påtagligt, värderar hon det högt.[6] Nutidsmänniskan är en handlingens människa, »ein Tatmensch».[7] Hon gör inte bara teorier över tillvaron, utan när hon skaffat sig dessa, använder hon dem till att behärska den med. Hon vill makt. Hennes själsliv är mycket komplicerat och svårbestämt. Hon är »zerrissen». Detta beror därpå att hon i sin utåtvändhet aldrig får tid till inre samling. Hon splittrar sig ständigt och kan inte samla sig. »Der moderne Mensch in einer Welt von Diesseitigkeiten und Tatsachen vergraben, ist nur erst Tatmensch, noch nicht — — — Persönlichkeit.»[8]

Man skulle kunna säga, tycker man: »För en sådan människa är just kristendomen räddningen.» Göhre säger: »För en sådan människa är kristendomen omöjlig. De äro för olika. De äro motsatser.»

Ty kristendomen är metafysisk och spekulativ, den är passiv och världsfrämmande.[9] Detta beror dels därpå, att den anam-

1 Ibm. s. 12: »Der moderne Mensch ist ein Diesseitigkeits Mensch. Er schaut nicht mehr, wie der Mensch von einst hilflos suchend in jenseitige, grenzenlose Ferne. Seine Augen sind viel mehr fest und furchtlos auf diese Erde gerichtet.»

2 Ibm. s. 15.

3 Ibm. s. 13.

4 Ibm. s. 16: »Der moderne Mensch ist ein Tatsachenmensch; von Wert ist ihm im Grunde nur, was wirklich ist.»

5 Ibm. s. 18.

6 Ibm. s. 19.

7 Ibm. s. 23.

8 Ibm. s. 29.

9 Ibm. s. 35: »Das Christentum war stets und ist nochheute seinen innersten Wesen nach jenseitig, spekulativ, eine Religion der Passivität, des Duldens, Wartens, Stilleseins.»

made en världsåskådning, som värderade det andliga mer än det timliga, och var mera förtrogen med det himmelska än det jordiska.[1] Vidare ha dessa kristendomens grunddrag sin orsak däruti, att Kristi fromhet blev kristendomens fromhet: en eftergivenhetens, tålamodets, hoppets fromhet. Samma drag, som äro utmärkande för den kristna tron i dess helhet, känneteckna även dess etik.[2] Den kristne värderar denna världens ting ringa, han skaffar sig inga jordiska skatter, han anser hela det nuvarande världstillståndet såsom ett provisorium, hans arbete i denna världen är bara något tillfälligt, hans intressetyngdpunkt ligger utanför världen.

Sådana begrepp som synd[3] och arvsynd äro främmande för den moderna människan. Dop och nattvard[4] förstår hon icke.

Den moderna människan är utåtvänd, världslig, praktisk, aktiv.

Den kristne är inåt- och uppåtvänd, världsfientlig, opraktisk, passiv.

De två kunna aldrig förenas. Kristendomen kan inte utöva något inflytande på nutidsmänniskan. Men hon behöver en religion. Och det måste vara en religion efter hennes sinne, annars har den ingen betydelse för henne. Det är det första kravet. Den måste vara en »Gottreligion». Annars vore den bara religionssurrogat, ej verklig religion. Det är det andra kravet.

Dessa båda krav söker nu Göhre tillfredsställa i det att han inför kategorien »religiöst apriori».[5] De allra flesta människor ha religiösa anlag, som yttrar sig i bävan för det okända, en vördnadsfull förvåning inför det gåtfulla.

Sådant anlag har även nutidsmänniskan. Vid dess utveckling bestämmes dess innehåll av förhandenvarande kulturella och soci-

---

1 Ibm. s. 40: »So mündet jüdische wie griechische Weltanschauung — — ein in die gleichen letzten verschwimmenden Linien. Hüben wie drüben gilt: das Nahe, das Irdische — das war das Unbekannte, das Unheimliche, das Fremde; das Ferne aber, das Überirdische und Jenseitige — das war das Nahe, das Vertraute, das Klare.»

2 Ibm. s. 55: »Die christliche Ethik ist ebenso sehr Jenseitigkeitsethik wie der christliche Glaube Jenseitigkeitsglaube ist.»

3 Ibm. s. 67.

4 Ibm. s. 69.

5 Ibm. s. 94: »Religion ist eine besondere Art menschlicher Veranlagung.»

ala faktorer,[1] men själva religionens väsen blir alltid en vördnadsfull tystnad inför det obegripliga.

I det att religionen bevarar detta väsensdrag, är den sann religion. I det att den anpassar sitt innehåll efter tidsförhållandena, är den sund och verksam.[2]

Mot denna bakgrund tecknas nu Gudsbilden.

Gud är den helt och hållet okände.[3] Hemlighet och tystnad och mörker omgiva honom. Han bor på ett berg, dit vi inte kunna komma.

Äro hans blickar vända mot oss? Ser han oss? Dåraktiga fråga! Han ser över oss, in i ett fjärran, som ingen känner. Högt över oss gå hans tankar. Högt över vår möda och glädje, vår smärta och fröjd.

Våra böner förklinga i natten. De nå honom lika litet som våra förbannelser. Han vilar i den eviga oberördheten, hög, kall, allvarlig, ointresserad. Hans hjärta kan inte klappa fortare vare sig av vrede eller fröjd.

Han dömer dig icke. Han krossar ingen. Hans vrede förtär dig icke. Han söker dig aldrig.

Han frälsar dig icke. Och på ditt hjärtas viskande eller dess ångestfulla rop svarar bara tystnaden — tystnaden i de oändliga rymderna mellan dig och Gud. Ty han bor i fjärran.

Men i allt detta veta vi: han *är*. Våra hjärtan bliva fulla av glädje vid dessa ord: han är. Och då vi förnimma honom i

---

1 Ibm. s. 103: »Der einzelne Inhalt jeder Religion ist bedingt durch die jeweiligen wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Verhältnisse einer Zeit.»

2 Ibm. s. 103: »Alle Religion ist immer nur so weit gesund und eine lebendig wirkende Macht, als sie sich im Einklang mit diesen entscheidenden Faktoren befindet.»

3 Jfr Th. Darel, A la recherche du Dieu inconnu, — Paris 19, s. 4: »Ce Dieu antérieur au monde et dont le monde futur est appelé à reproduire l'image de tant de façons différentes, ce Dieu qui préexiste et survit au monde, cette Vie originelle et cette Pensée de laquelle tout procède, à laquelle tout retourne, prétends-tu la connaître, fils de l'Homme.» — — — — M. Darel är väl känd såsom förf. till flera arbeten under starkt inflytande av nyplatonikerna. Hennes arbeten äro väl kända av alla, som sysslat med occultismen. Hennes arbete har valts som representant för detta läger.

Jfr A la recherche du Dieu inconnu sid. 173: »Une seule pensée — qui a pour origine le Dieu inconnu, gouverne le monde.»

fjärran, dit vi aldrig kunna komma, ligger dock i denna förnimmelse vissheten: han är.[1]

Detta är alltså bilden av den Okände.[2] Endast två drag kunna vi giva honom: att *han är* och att han är *okänd.*

Det synes mig, som vore denna Gudsbild värdelös i sin egen miljö. Där skulle den ju tillfredsställa nutidsmänniskorna. Dessa äro »diesseitsmänniskor». *Vad kan nu för den, som endast har diesseitsintressen, en Gud, som är så extremt jenseits, ha för betydelse? Ingen. Absolut ingen.*

»Der Versuch einer Religion des modernen Menschen» är såsom sådant misslyckat.

Men i sammanhang med samtidens teologiska huvudströmningar är Göhres bok av största intresse. Den visar en frapperande släktskap med den evangeliska teologiens tankar om Gud i vissa hänseenden.[3] Det skall i det följande visa sig.

Jag står vid teologiens gräns. Jag har visat en typisk företeelse där. Jag stiger nu över gränsen. Låtom oss se hur man har framställt Gudsbilden i nutida teologi!

Uppgiften lockar! Det är intet dött och torrt material som skall behandlas. Det är levande tankar, det är stora tankar.

Med stundom konstnärlig styrka avsätta auktorernas temperament sina särdrag. Vi skola finna Gud såsom domaren, framställd med en lidelsefull religiös spänning hos Karl Barth. Fascinerande i sin överväldigande storslagenhet är R. Ottos bild av Den Helige, tecknad med tysk detaljrikedom och tillika konstnärlig koncentration kring det väsentliga. I en högspänd intuitiv syntes framställer G. Aulén den suveräna kärleken. Och med en intensiv inlevelse i sitt ämne ger E. Eidem bilden av den lidande Guden.

---

1 Läs s. 111—124!

2 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 24, s. 505, Bd I: »Seit den Tagen der Spätrenaissance wird die Vorstellung von Gott im Geist aller bedeutenden Menschen der Idée des reinen unendlichen Raumes immer ähnlicher.» Gud upphör att vara Fader, att vara personlig. Vissheten om honom blir »ein Gefühl von Gott».

3 Denna släktskap delar denna bok med många andra. Jag hade tänkt utfylla denna avdelning med en framställning av Gudsbilden i en del skönlitterära verk inom den europeiska skönlitteraturen. Jag har emellertid funnit att skönlitteraturen kräver sin egen behandling. Det blir alltså en särskild uppgift att behandla religiösa problem i samtidens skönlitteratur.

II. Deus irae.

Karl Barth, Der Römerbrief, München 1924. (Cit. Rbr.)

> Keine göttliche Gegebenheit, keine Anschaulichkeit, keine Gegenständlichkeit! Gäbe es sie, Gott wäre nicht Gott! Kein Hinübergreifen des Menschen findet statt in jenes Reich, und kein Hineinragen jenes Reiches in diese Welt. Wir sind die Menschen, für die Gott endgültig und auf der ganzen Linie dessen, was wir wissen, der Andere, der Fremde ist. Und unsere Welt ist die Welt, innerhalb derer Gott endgültig und im ganzen Umkreis ausserhalb ist.
>
> Rbr. s. 301.

Karl Barths teologi är en »modern» teologi. Det finner man, då man läser hans och hans anhängares arbeten. Rent formellt äro de futuristiska. De göra ett starkt och omedelbart intryck, men giva föga klarhet. Man skulle alltså gärna önska lite mera kubism i formen, lite klarare linjer.

Nu är det ingen lätt sak att återgiva Barths Gudsbild. Jag måste söka linjerna, först skissera konturerna och sedan tydligare återgiva dragen.

1. *Mellan Gud och människan ligger ett oändligt avstånd. Gud är den okände.* Med en lidelse och en ihärdighet, som påminner om Heraklit, upprepar Barth ständigt, att mellan oss och Gud ligger ett avstånd, som inte kan överskridas. Gud bor i fjärran.[1]

---

1 Emil Brunner, Die Mystik und das Wort, Tüb. 24, s. 390 f.: »Schleiermachers ganzes Denken — — — ist bestimmt durch das Wort: *Und.* — — — *Gott und die Humanität,* so lautet sein Programm. Hat denn neben Gott ein Und Platz? — — — — Wenn in der Theologie Schleiermachers das Wörtlein Und das Entscheidende ist, so steht und fällt biblisch-reformatorischer Glaube mit dem Wort Solus, ob wir dabei mehr an das lutherische Sola fide oder an das calvinistische Soli Deo gloria denken.»

Jfr samme auktors Die Grenzen der Humanität, Tüb. 22, som även handlar om distansen mellan Gud och oss, vilket ock titeln anger. Se särskilt sidan 14! Se även samme auktors Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, Tüb. 23, s. 82: »Die Leidenschaft des auf den Ursprung gerichteten Denkens ist: die Grenze zu ziehen zwischen Absolutem und Relativem, zwischen Gott und

Detta hävdas på ett sätt, som stundom påminner synnerligen mycket om Göhre. När vi tala om Gud, tala vi i fåvitsko. Han är fördold, han är Deus incognitus, Deus absconditus. De, som känna honom och älska honom, känna och älska honom såsom den helt okände. Och den stora synden är just bristen på vördnad,[1] glömskan av distansen, identifiering av det skapade med skaparen.[2] Mellan Gud och människan kan intet förhållande råda, de äro radikala motsatser. Och då Gud är fullständigt oåtkomlig för vårt tänkande, är det sista vår tanke kan säga om honom: »Vem är han?»[3]

2. *Distansen är av etisk art.* Den är avståndet mellan synd och rättfärdighet: Gud är domaren. I Zwischen den Zeiten, utgiven av Barth, Gogarten, Thurneysen och G. Merz, har en intressant brevväxling ägt rum mellan Hermann Herrigel och Friedrich Gogarten angående distansen mellan Gud och människan. Här förklarar nu Gogarten tydligt, att det icke är frågan om en principiell distans. Den är reel och förorsakad av synden, alltså etisk.[4] Mellan Guds rättfärdighet och vår synd gives ingen relativitet. Även vår rättfärdighet är synd inför Gud[5] Utesluten är således varje möjlighet för människan att prestera

Mensch, und bei dieser Grenze bleibt es stehen.» Jfr s. 103, 112. Se ock Philosophie und Offenbarung, Tüb. 25.

Ang. Brunners ställning till Barth se Erlebnis usw. s. 56 noten och ZwdZ. 1924, VIII s. 49 ff.

1 Rbr. sid. 19.

2 ZwdZ 24, VII, s. 15, skriver Fr. Gogarten: »Diese radikale Scheidung ist bis auf den Grund, bis in die Wurzel hinein durchzuführen: hier das Geschöpf, dort der Schöpfer; hier der Mensch, dort Gott. Sie sind beide grundanderen Wesens.» Jfr samme auktors Die religiöse Entscheidung, Jena 24, s. 9: »Die einzige Verbindung also, die es an dieser Stelle gibt, wäre die der Absoluten Gegensätzlichkeit» och ibm. s. 26: »Wir fanden dass es eine Beziehung vom Menschen zu Gott gar nicht geben kann.»

3 Die rel. Entsch. s. 24: »Hier hilft nur Eins. Nämlich die klare, ruhige, sachliche Erkenntnis, dass die Frage, die das Letzte ist, was uns vor Gott erlaubt ist, — — den Boden auf dem wir standen ja längst unter den Füssen weggezogen hat.»

4 ZwdZ 25, s. 77: »Die Scheidung, von der meine Theologie als Theologie ausgeht, ist keine andere Scheidung zwischen Gott und Mensch als die Scheidung der Sünde.»

5 Rbr s. 36: »Menschengerechtigkeit ist als solche Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmässigkeit.»

något etiskt, som skulle kunna bestå provet inför den Rättfärdige och som sålunda skulle föra henne närmare honom. Till och med människans religion är synd.[1] Den är ett människoverk och måste dömas, gå under.[2] Och tron kan inte vara något positivt hos människan, den kan endast vara negation, tomrum, upphörande.[3] Då nu således Guds motsättning till världen är av etisk karaktär, innebär den en dom. Gud dömer *allt*, som är i världen, emedan det är hans motsats. Det finns ingen möjlighet att undkomma domen. Bättring hjälper inte. Världen upphör inte att stå i motsättning till Gud, upphör inte att vara icke-Gud, för det den blir en smula bättre. Alla försök att revolutionera eller förbättra tillvaron äro utslag av »Titanismus», av prometeussinnet, som vill storma himlen, vara närgången mot Gud alltså.[4] Detta är »Ehrfurchtslosigkeit». Det enda vi ha att göra inför Guds dom, är att låta den ske utan att vilja undfly den eller vilja mildra den. Från denna synpunkt förkastas askesen.[5] Gärna hänvisar Barth i detta avseende till Dostojewskis hjältar, som inte reformera världen, men låta den ha sin gång.[6]

Vi börja nu skönja konturerna av Barths Gudsbild. Genom dimmor och mörka moln se vi honom trona högt över tiden. Under honom draga historiens folk fram. Men han är utanför historien, han är evig. Han dömer i vrede allt detta, som icke är som han. Hans ansikte är mörkt och strängt. Han bär den

---

1 Ibm. s. 25: Religionen är »in seiner Geschichtlichkeit, Dinglichkeit und Konkretheit immer der Verrat an Gott.»

2 Rbr s. 224: »Was ist die Religion? — — — — Offenbar die Möglichkeit, mit der alle menschlichen Möglichkeiten in das Licht einer durchgreifenden Krisis treten, mit der die Sünde anschaulich und erfahrbar wird.»

3 Ibm. s. 62: »Gerade der Glaube ist ja, wenn er wirklich Glaube an Gott ist, Hohlraum, Beugung vor dem, was wir nie werden, nie haben, nie tun können.» Jfr s. 110. Jfr ang. trosbegreppet Fr. Gogarten, Von Glauben und Offenbahrung, Jena 23, s. 48.

4 Ibm. s. 218: »Alles menschliche Pathos lebt irgendwie und zuletzt von dem Pathos »Eritis sicut Deus!» Jfr ang. sociala förbättringar och »Titanismus» s. 420.

5 Ibm. s. 277, det handlar inte därom att »an Stelle der üblichen, allzu positiven Ethik eine negative Ethik, eine Ethik der Weltflucht, der Indifferenz, der Askese, der Revolution — — — — zu setzen.»

6 Eduard Thurneysen, Dostojewski, Münch. 22, s. 66—67. Obs. jämförelsen mellan Tolstoy, revolutionären, och Dostojewski.

gammaltestamentlige Jahves drag, så vitt vi nu kunna skönja honom.[1] Låtom oss se, om han icke kan återgivas klarare.

3. *Guds dom är frälsningen. Gud är frälsaren.* Det är inte genom någon »annan» gärning Gud frälsar, det är just genom domen detta sker. I Kristi uppståndelse ser nu Barth både domen och frälsningen realiseras. Ty där bryter evigheten in i tiden och krossar och befriar på en gång. Gud är den evige, som alltid står i motsats, ja, i dömande motsats till timligheten. Huruvida Paul Althaus har rätt, då han säger, att Barths Gudsbegrepp har erhållits genom dialektisk reflexion över antitesen tid-evighet, synes mig vara osäkert.[2] Det ligger närmare till hands att tro, att det helt enkelt är ett arv från Calvin och reformert teologi, ehuru Kierkegaard måhända utövat ett ännu större inflytande på denna teologi.[3] Gud blev den evige, dömande i suverän makt sin

1 Torsten Bohlin, Trosbegreppet i den dialektiska teologin i Svensk teologisk Kvartalsskrift 1925 s. 156 ff. forts. s. 219. Jfr s. 165 med min framställn. I denna uppsats, skriven med den skarpsinniga uppfattning och analys av dialektisk teologi, som man kan vänta av en Kierkegaardskännare, synes mig dock förf. draga alltför radikala konsekvenser, då han (s. 172) säger, att Barth bestämmer skillnaden mellan Gud och människor icke innehållsligt-religiöst utan abstrakt-metafysiskt. Religiös halt *kan* man inte frånkänna Barth. Jfr E. Schaeder, Theozentrische Theologie, Leipz. 25, s. 215. Samme auktor omnämner erkänsamt Karl Barth i Das Geistproblem der Theologie, Leipz. 24, s. 36 ff. Även W. Vollrath i Das Problem des Wortes, Gütersl. 25 ger (sid. 75 ff.) ett visst erkännande åt Barth. Om Karl Barth och Kierkegaard se ock F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, Giessen 24, s. 97, 118, 121.

Jfr Karl Heim, Glaubensgewissheit, Leipz. 23. Heim säger i förordet, att denna nybearbetade upplaga är skriven under inflytande av Barths teologi.

2 Zeitschr. f. syst. Theol. 1923—24 s. 742: »Dieser (der Gottesgedanke) nun bekommt seine Eigenart durch die Grundanschauung über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Es ist nicht gleichgültig, dass das Thema »Ewigkeit und Zeit» den Gottesgedanken bestimmt und der Erörterung des Verhältnisses Gottes zum Menschen vor- und übergeordnet wird.»

3 Hjalmar Holmquist, Luther, Loyola, Calvin, Lund 16, s. 302, »Utgångspunkten för Calvins hela religiositet och teologi är hans Gudsbegrepp. Detta har innerst format sig efter hans egen personlighet. — — Gud blev för Calvin den allsmäktiga viljan. För denna finns ingen skranka: allt, som Gud vill, är rätt. — — 'Gottesleidenschaft' är Calvins karakteristicum». — Ja, och »Gottesleidenschaft», det är vad som behärskar Barths teologi.

Jfr härmed Torsten Bohlin, Kierkegaards dogmatiska åskådning, Sthlm 25 kap. VIII, s. 441 ff. Här klarlägger Bohlin skillnaden mellan Luther och

motsats, timligheten. Så länge han håller sig fjärran från världen, utvecklar den sig efter sin art, men då Gud låter evigheten komma världen nära, förgås världen. Detta sker i uppståndelsen. Det är skärningspunkten mellan tiden och evigheten. Redan Jesu inträde i historien innebar en historiens kris.[1] Ty Gud trädde därmed in i historien. Men krisen fullbordas i uppståndelsen, där gränsen går mellan »det historiska och ohistoriska».[2] Här, i Kristi uppståndelse, visar Gud sig såsom den starke, såsom »der Herr des Lebens».[3]

Kierkegaard: den senare har icke helt tillägnat sig det Lutherska arvet i hela dess rikedom, i det att han alltjämt lever under lagen, »den av hans personliga religiösa erfarenhet bestämda trosuppfattningen genombrytes, såsom vi funnit, alltjämt av ett intellektualistiskt, 'katolskt' trosbegrepp» (s. 479). Den dialektiska teologien tolkar Luther genom Kierkegaard »dialektiskt», dess uppskattning av Kierkegaard beror till en ringa del därpå att han synes vara en fullgod tolk för Luther. (Sv. teol. kvartalsskrift 1925 s. 232, Torsten Bohlin, Den historiska uppenbarelsen och den dialektiska teologin: »Det är tydligt, att den dialektiska teologin betraktar Kierkegaard såsom en fullgod tolk av Luthers reformatoriska åskådning, och att den medvetet eller omedvetet tolkar Luther genom Kierkegaard.») Vad den Barthska teologien förbiser hos Kierkegaard är, förutom den påpekade ensidigheten i tolkningen av Luther, att han var en lidelsefull individualist, han värderade inte bara det objektiva. Den Barthska teologien tar bara med »halva» Kierkegaard. Genom sitt starka betonande av det individuella och subjektiva är Kierkegaard närmast att betrakta såsom »erfarenhetsteolog». (Ibm.: »står Kierkegaard djupast sett på 'erfarenhetsteologiens' linje — i principiell motsättning till den dialektiska teologien».)

Erik Peterson, Was ist Theologie? Bonn, 25, visar huru den Barthska teologien är beroende av Kierkegaard, men tillika huru den missförstått honom. S. 26: »Man könnte sagen dass Kierkegaard in der zeitgenössischen Theologie zweimal missverstanden worden ist. Das eine Mal durch Barth, der die Dialektik Kierkegaards in die Theologie einzuführen versucht hat.» (Se rec. i ZwdZ 26. Heft. I s. 18 av Barth, s. 40 av Bultmann.)

1 Rbr. s. 78: »Was ist in Christus Jesus? Das Entsetzenerregende, dass in der Geschichte eine Aufhebung dieser Geschichte, im bekannten Zusammenhang der Dinge eine Zerreissung dieses Zusammenhangs, in der Zeit eine Stillstellung dieser Zeit stattfindet.»

2 Ibm. 204: »Offenbarung und Anschauung der unanschaulichen Gnade Gottes (historisch am Rande des Unhistorischen und unhistorisch am Rande des Historischen) ist ja die Auferstehung Christi von den Toten.»

3 Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, Münch. 24, s. 112: »Was könnte die Osterbotschaft anders sein als die ganz konkret gewordene Botschaft dass Gott der Herr ist.»

Han besegrar timligheten. Vi gå under med allt det timliga. Vi dö. Ty dom går över oss och hela världen. Men döden är på samma gång en nåd, när vi lida den oavkortad, utan motstånd.[1] Vi frälsas, i det vi gå under. Vi leva, i det vi dö. Världen befrias, i det den kommer under Guds suveräna herravälde. Den blir till i det ögonblick den går under. Detta är på en gång dom och frälsning.

Vi se nu tydligare Gudsbilden. Är det Kristi bild av Gud: Fadern? Knappast. Han är alltjämt Jahve, den okände, han, som är den han är. Men han är ändock en frälsande Gud. Heligheten, strängheten, högheten giva hans bild en majestätisk skönhet.

En sådan Gudsbild kan endast skildras med paradoxer. Gud är själv en orimlighet, varpå vårt tänkande splittras. Han är otillgänglig. Dock synes det mig, som vore den paradoxala spänning, som råder i Barths och hans anhängares teologi, icke bara betingad av objektets irrationella karaktär. Den är ofta konstruerad, överflödig. Detta gör denna teologi så svårtillgänglig. Detta motstrider också vad Barth säger på en av de sista sidorna[2] i sin bok om »ståndpunkten», först Romarbrevets, sedan hans egen. Den är, säger han, »etwas kühner». Måste nu »varje vänlig, fredlig, praktisk, historiskt och psykologiskt uppenbar medelväg vara fullständigt utesluten? Gives endast en exklusiv gränsmöjlighet? Vi svara: Alls inte.» Romarbrevets ställning behöver inte varje teolog intaga. Men i alla Barths och hans anhängares skrifter råder samma anda: lidelsefull, men oklar paradoxalitet.

1 Rbr 174: »Warum ist dieser Tod die Gnade? — — — Tod ist nicht Gnade, so lange er eine bloss relative Negation ist, so lange der Angriff auf diesen Menschen stecken bleibt in blosser Kritik, Opposition — — — — so lange der Angriff also nicht — — — fortschreitet zur grundsätzlichen Negation dieses Menschen und seiner Möglichkeiten. Dann — — — geht die Krisis das Ende, der Schall der letzten Posaune diagonal hindurch durch das Ja und Nein, Leben und Sterben — — — Denn in der Kraft der Auferstehung — — — beweist und bewährt sich der Ernst, die Energie, der Radikalismus der wirklichen Negation: des Begräbnisses, das Christus *diesem* Menschen bereitet hat, in der Schaffung des neuen, des unanschaulichen Menschen die Wahrheit der vollzogenen Versöhnung, in unserem Sein in Christus die Aufhebung unseres Seins in Adam.»

2 Rbr s. 512—513.

Karl Barth har väckt mycken kritik. Och delvis synnerligen hetsig kritik. Utan tvivel har han själv någon skuld härtill. Trots försäkringar om vilja till fred,[1] utformas gärna satserna på ett sådant sätt att de verka utmanande och en viss överlägsenhet mot annorlunda tänkande kommer inte sällan till synes.[2] Paul Althaus' redan påtalade uppsats i Zeitschr. f. syst. Theol. är en synnerligen vederhäftig och saklig kritik. Ej så fullt viktig är artikeln i ZThK av lic. Wünsch.[3] I första häftet 1925 av ZwdZ giver Barth uttryck åt sin indignation över en kritik av Martin Werner under rubriken Sunt certi denique fines. Bland de talrika diskussioner, som i olika tidskrifter förts mellan den Barthska skolan och andra teologer, vill jag här endast påpeka skriftväxlingen mellan Ad. von Harnack och Barth i Die christliche Welt n:o 1/2, 5/6, 9/10, 16/17 1923.

Man måste måhända vara reformert kristen för att förstå Barth. Det är Calvins Gudsbild. Den är tänkt, ej såsom Luthers upplevd.[4] Barths teologi är dialektisk. Och däri ligger dess svaghet. Den kan icke upplevas. Den är en logisk konstruktion, storslagen och gripande, men dock »eine Dialektik der Gegensätze».[5] Därför saknar den omedelbarheten hos Luther, ehuru den paradoxala spänningen hos honom ingalunda är mindre än hos Barth. Den saknar Luthers naivitet. Kanske ligger anledningen till det beklämmande hos Barth och det befriande hos Luther främst däri, att för Barth är tron ett »vacuum», ett »Hohlraum»

---

1 Se förordet till Auferst. d. Toten! Och Rbr s. 513!

2 Rbr. Vorwort zur vierten Aufl. XXIV: »Bei gründlichstem Abscheu vor allen mystizisierenden, hochkirchlichen und 'evangelisch-katholischen' Dilettantismen.»

Jfr Fr. Gogarten: Die rel. Entsch., Vorwort.

3 ZThK 1924, s. 327: Ethik des Zorns und Ethik der Gnade; en art. med samma titel ss. svar å Fr. Gogartens svar å första art.: Ethik der Güte und Ethik der Gnade, s. 427.

Max Strauch, Die Theologie Karl Barths, 2 Aufl. Münch., visar mer än något annat mig tillgängligt arbete en god förståelse för och ger en god och icke alldeles överflödig vägledning i Barths teologi.

4 Jfr vad Max Weber i Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, s. 92 säger om predestinationen; det torde även gälla hela Luthers och Calvins teologi: »Bei Calvin ist eben das 'decretum horribile' *nicht* wie bei Luther *erlebt*, sondern *erdacht*.»

5 Rbr. s. 302.

och den pånyttfödda människan ett overkligt fabelväsen, medan tron för Luther är en levande och verksam ting och den nya människan en verklighet.

III. Deus sanctissimus.

Rud. Otto, Das Heilige, 11 Aufl., Stuttg. 1923. (Cit. D. H.)

Das »Mysterium» ist gemeint (in Hiob 38); und zugleich als ein Fascinans und ein Augustum. Diese seine beiden Momente leben auch hier nicht in irgendwelchen deutlichen Begriffen, sondern im Ton, im Enthusiasmus, im Rhythmischen selber der ganzen Ausführung. Und auf sie geht die Zielung der ganzen Stelle. In ihnen liegt Gottes Rechtfertigung wie Hiobs Befriedung und Seelenstillung. Denn das blosse 'Mysterium' allein wäre ja das oben genannte der blossen 'schlechthinnigen Unbegrifflichkeit'. Das aber könnte Hiob höchstens auf den Mund schlagen, nicht aber ihn innerlich überführen. Vielmehr ein unaussprechlicher, positiver Selbst-Wert, sowohl wie ein bezüglicher Wert des Unbegreiflichen wird fühlbar. Das Mirum ist zugleich ein Admirandum und Adorandum.»

D. H. s. 94.

Med helt andra medel än Barth tecknar Otto sin Gudsbild, här är ingen dialektik. Här är Selbstbesinnung och Sachbesinnung.[1] Ljuset självt kunna våra ögon ej uthärda att se, men vi kunna se dess återsken i våra själar. För att kunna få veta något om Gud måste vi undersöka vår egen själ. Ottos teologi är full av levande liv. Abstrakta spekulationer finnas inte, den rationalistiska metoden förkastas. Men Otto har lyckats att konkretisera

---

1 Rudolf Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, Stuttg. 23, Vorwort VI: »Um ihn zu finden (den Gegenstand) bedient es sich der Methode der *Selbstbesinnung*, um von dieser weiter zu gehen zur *Sachbesinnung*.»

och levandegöra det irrationella. Något positivt är givet. Det är icke bara negativa utsagor om Gud.[1] På grund av denna metod får den tecknade Gudsbilden något i hög grad levande över sig.

1. *Deus absconditus.* Liksom Göhre och Barth hävdar Otto avståndet mellan oss och Gud.[2] Men han gör det på ett annat sätt. Barth för oss fram längs intellektets väg, och där den slutar vid en »unüberbrückbar» avgrund, lämnar han oss. Han menar sig ha fyllt sin uppgift genom att visa denna avgrund mellan Gud och oss. Otto vänder våra blickar inåt. Där skola vi finna åtminstone skuggan av Gudsbilden. Barth har en grundlig avsky för »innerligheten», emedan den skulle kunna minska distansen mellan Gud och oss. Ottos innerlighet[3] minskar ej avståndet mellan Gud och människan. Otto *klarlägger* avståndet under det att Barth endast *påstår* det.

Nu visar oss Otto bilden av den Helige. Han är helig inte därför att han är den Absolute[4] (rationalistiskt helighetsbegrepp) ej heller därför att han är den rättfärdige[5] (etiskt helighetsbegrepp). Hans helighet är ett numinöst drag,[6] som gör honom till »etwas ganz anderes» än vi. Skillnaden mellan Gud och oss är inte en kvantitativ gradskillnad, den är en radikal artskillnad: Han är helig, vi profana.[7] För den, som nu betraktar spegelbilden av den Helige i själarna, framträda följande drag, som, ehuru de

---

1 Ang. »Theologia negativa» se Aufsätze, kap. 3, Das »Ganz Andere».

2 Jfr Frédéric Bettex, Que pensez-vous du Christ?, Lausanne 14, s. 22: »C'est bien alors que l'on aurait raison de n'y pas croire, car un Dieu que je comprendrais, celui-là serait nécessairement aussi petit, aussi limité que moi-même: ce qui veut dire qu'il ne serait plus Dieu!»

3 Om inåtvändheten, självbetraktelsen, se Aufsätze s. 78: »'Sammle den zerstreuten Sinn' — das ist die selbstverständliche Mahnung jeder Predigt, die zu Gotteserfahrung und -erkenntnis leiten möchte.» Vidare s. 79: »Hiervon unterscheiden wir das 'Überhaupt-Inwendige', das nie von aussen kam — — — weil es gar nicht von aussen kommen, in diesem Sinne gar nicht gegeben werden kann — — — Das heisst, dass sie begleitet sind von dem besonderen Charakter, der *'Einsicht'*. Wo wir 'einsehen', da nehmen wir nicht bloss Notiz, sondern wir fügen hinzu: 'Ach ja, das ist ja so. Das ist ja wahr'.»

4 D. H. s. 1 f.

5 D. H. s. 5 f.

6 D. H. s. 7.

7 D. H. s. 62.

äro upplysningar om Gud, dock endast visa oss tydligare än någon tystnad hans heliga »anderssein». Man kan inte se honom utan att frukta och *bäva* (»mysterium tremendum»). Man har inför honom endast »das Kreaturgefühl», vilket är en annan känsla än Schleiermachers »Abhängigkeitsgefühl».[1] Sådant är det »numinösas» inflytande. Det framkallar »ein Grauen».[2] Och »das Grauen» är icke en vanlig stegrad fruktan.[3] Det är en särskild art av skräck, som är själens reaktion inför »mysterium tremendum», det irrationella, som man söker återgiva i enlighet med arten av sin upplevelse, såsom »ira Dei».[4] Han är den mäktige, majestätiske, hans väsen är »*majestät*».[5] Inför honom äro vi stoft och aska. Han vilar inte i sin fruktansvärda okändhet och majestät, hans väsen är aktivitet (energicum). Han är *förtärande*. Både i vrede och kärlek.[6] Gud är oss *främmande*, ett »*mirum*».[7] Vi känna inför honom en häpen, oförstående förvåning. Vi kunna inte fatta honom. Vi äro överraskade inför honom, nästan enfaldigt förvånade.[8]

Gud är förtegad, tyst och hemlighetsfull; närmar han sig vår själ, bävar och förskräckes den i hans osedda närhet. Hans vrede är fruktansvärd, hans kärlek förtär. Sådan är den anade bilden av Gud. Sannerligen: »Det är fruktansvärt att falla i den levande Gudens händer». Och dock han är

2. *Deus fascinans.* I Gudsbilden finnes ett drag, som har ett egendomligt fascinerande inflytande. Det drager oss till Gud.

---

1 Ibm. s. 10: »Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es 'Kreaturgefühl', das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist.»

2 D. H. s. 15.

3 D. H. s. 15: »Grauen ist nicht natürliche, gewöhnliche Furcht, sondern selber schon ein erstes Sich-Erregen und Wittern des Mysteriösen.»

4 D. H. s. 18.

5 D. H. s. 20 ff.

6 D. H. s. 25: »In der aufzehrenden Glut der Liebe — — in diesem Andringenden hat diese 'Liebe' noch ihre fühlbare Verwandtschaft mit der zehrenden, sengenden 'orgé' selber: es ist die gleiche *Energie*, nur anders gewendet.»

7 D. H. s. 26.

8 D. H. s. 27: »Stupor ist deutlich verschieden von Tremor und bedeutet das starre Staunen das 'völlig auf den Mund geschlagensein', das absolute *Befremden*.»

Då en människa är under Guds dom, varför emanciperar hon sig inte och trotsar? Då vi förnimma avståndet mellan oss och Gud och därtill skönja sådana drag i hans bild, som jag förut skildrat, varför resignera vi inte och leva så gott vi kunna utan Gud, fjärran från honom? Vi kunna det inte. Gud är oemotståndlig. Han drager oss till sig genom det drag i hans bild, som heter »fascinosum».[1] Påverkade av detta drag i Gudsbilden ha människorna offrat allt som var dem kärt, ja, sitt eget liv. Här är förklaringen till den mest lidelsefulla askes. Här är också förklaringen till den religiösa längtan, som kom människor att i dunkla mysterier och hemlighetsfulla kulter söka sig fram till Gud.[2] Vi måste söka tränga oss fram till Gud om han är aldrig så fruktansvärd. Ty vad han än är, så är han Deus fascinans.

3. *Augustum.* Gud är icke ett blott vara. Han är ett värde.[3] Fascinosum bevisar detta.[4] Han *är* för oss ett värde. Vi må kunna förklara det eller inte. Och han är ett värde, icke emedan han är nyttig för oss. Han är ett *objektivt värde.* Han avtvingar oss respekt, vördnad. Han är augustum.[5] Emedan Gud nu har ett sådant värde i sig, måste vi böja oss för honom, icke av yttre, naturmässigt tvång, men av inre övertygelse, »innerlichste obligatio». Tydligare än annorstädes ser Otto detta drag augustum i Gudsbilden visa sig i Jobsboken 38 kap.[6] Job har sänt bort sina vänner, de kunna inte trösta honom, de kunna inte giva honom en sådan teodicé att han blir tillfredsställd. Då kommer slut-

---

1 D. H. s. 38: »Anderseits aber ist er offenbar zugleich etwas eigentümlich *Anziehendes,* Bestrickendes, *Fascinierendes,* das nun mit dem abdrängenden Momente des Tremendum in eine seltsame Kontrast-Harmonie tritt.»

2 D. H. s. 44, 45.

3 D. H. s. 63: »Wo man begriffen hat, dass qadosch oder sanctus von Haus aus keine *sittliche* Kategorie ist, übersetzt man es wohl mit 'überweltlich', — — der wesentlichste Mangel daran aber ist der, dass Überweltlichkeit eine rein Seins-bezügliche aber gar keine Wert-bezügliche Aussage ist, und dass Überweltlichkeit zur Not beugen aber nicht zu anerkennendem *Respekte* stimmen kann.»

4 D. H. s. 63: »Das fascinans wäre dann das am numen, wodurch es *subjektiven,* nämlich beseligendes Wertes ist für mich.»

5 *Augustum* aber wäre es so fern es objektiven zu respektierenden Wertes in *sich* ist.»

6 D. H. s. 91—94.

ligen Gud själv för att försvara sig. Nu inträffar något egendomligt. Job sitter i början såsom anklagare. Men när Gud slutat, är han övervunnen. Gud har fått rätt. Job säger: »Därför tager jag det tillbaka och ångrar det i stoft och aska.»[1] Han har från att vara åklagare blivit botgörare. Han ångrar sig. Han har haft orätt. Varför? Job säger själv, att han har sett Gud. Han har *upptäckt* Gud. Förut hade han bara hört om honom, nu hade han själv sett honom. Hade han sett hans planer och avsikter? Nej. Han hade sett Gud själv, och därigenom var han övervunnen, övertygad, »überführt». Hade Gud då slagit honom neder i sin makt, så att han måste tiga? Nej. Han teg, emedan Gud var så stor, så hög, att han inte kunde resonera med honom. Tiga var det enda möjliga. Och han var glad över att Gud var sådan. Hans eget öde betydde föga, men att Gud var så stor, så överväldigande — i sig, objektivt, såsom augustum — det kom honom att ångra, att han fört talan mot Gud. — Huru man än vill försöka att här — där jag anser Ottos framställning av Gudsbilden kulminera — gripa själva det avgörande momentet, flyr det undan.[2] Orden bli endast tavtologier. Man kan väcka aningar[3] om vad som åsyftas men ej fånga det i ord, inte ens Otto har, så vitt jag kunnat finna, lyckats däri.[4]

Ty denna Gudsbild är för grandios i alla sina drag. Vi ha för små mått och begrepp. Den påminner om Michelangelos Moses. Ja den påminner om Michelangelo själv, sådan han skildras av Thode[5] och Romain Rolland,[6] hos den senare finnes ett särskilt

---

1 D. H. s. 92. Jfr Magnus Pfannenstill, Kristendomen och kriget, Lund 15, Kap. När Gud ödelägger, s. 62.

2 D. H. s. 94: Otto försöker bestämma det såsom »zugleich ein fascinans und ein augustum», eller ett »mirum», som blivit ett »admirandum», ett »adorandum».

3 I sista kap. av D. H. anger Otto just ett sådant väckande av en aning såsom kunskapsmeddelelse inom det religiösa området, s. 196—199; s. 198: »Höhere Erkenntnisse a priori sind solche, die jeder haben kann, aber erfahrungsgemäss nicht durch sich selber sondern 'erweckt' durch andere, höher Befähigte.»

4 Se det över denna avdel. ss. motto placerade citatet, där Otto dock kommer det oåtkomliga närmare än på något annat ställe.

5 Henry Thode, Michelangelo und das Ende der Renaissance, Berl. 12, Bd III 1 o. 2.

6 Romain Rolland, Michelangelo, sv. övers., Sthlm 20.

drag av lidelsefullt energicum framhävt. När jag läser detta 11:te kap. i Das Heilige, tänker jag alltid på Schillers begrepp »das Erhabene». Det är lika litet till fyllest som någon av de andra bilderna, men det antyder någon liten detalj i den oändliga rikedomen.

Det är en underbar Gudsbild. Full av paradoxer och spänning. Lika paradoxal som Barths men mycket rikare, mycket mera levande och — egendomligt nog — mera nytestamentlig, trots det att Otto hämtar sitt material från och gör sina analyser inom alla möjliga religioner.

Ottos arbete är en reaktion mot eticism och rationalism. Utan tvivel har ingen som han angivit huvudströmningen i nutida teologi. Det heligas begrepp har behandlats av andra, t. ex. Söderblom[1] fast mera i förbigående. I nästan varje teologiskt arbete skönjer man numera Ottos inflytande. Heiler talar om det heliga med Ottos kategorier.[2] Scholtz visar influenser från Otto och Stefan talar utförligt om Guds helighet.[3] Harnack refererar ofta till Otto i Marcion.[4] Den första uppsatsen i Holls Lutherbok, »Was verstand Luther unter Religion?», visar på flera ställen paralleller med Ottos tankegångar.[5] Scheler instämmer med Otto så tillvida som Otto i D. H. är deskriptiv.[6] Och Baumgarten menar, att vi just genom kriget ha fått förutsättningar för att förstå Ottos undersökningar om det heliga.[7] Dunkmann talar om Gudsbegreppets metalogiska, metaestetiska och metaetiska karaktär.[8]

Här måste jag även nämna Söderbloms genialiska uppsats i Sv. teol. Kvartalskr. »Fadern i det fördolda», där Gud fram-

---

1 N. Söderblom, Gudstrons uppkomst, Sthlm 14. Religionsproblemet, II, Sthlm 10.

2 Friedrich Heiler, Der Katolicismus, Münch. 23, s. 409 ff.

3 Heinrich Scholtz, Religionsphilosophie, Berl. 22, s. 133 f., 189 ff., 314 f. H. Stefan, Glaubenslehre, Giessen 21, s. 80 ff.

4 Adolf v. Harnack, Marcion, Leipz. 21, s. 137. Märk distinktionen mellan sedlig och religiös »Heiligkeit» s. 150.

5 Karl Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I, Tüb. 23, s. 58 ff., s. 220 not 1.

6 Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen II, Leipz. 23, s. 107, 113.

7 Otto Baumgarten, Christentum und Weltkrieg. Tüb. 18, s. 69 f. jfr 134 ff.

8 Karl Dunkmann, Religionsphilosophie, Gütersl. 17, s. 214.

ställes såsom den fördolde, emedan han är oss nära, ej emedan han är oss fjärran, utan emedan han är på livets innersida, inne i livet, ej avlägsen. Här är alltså på visst sätt opposition mot Otto och dock tillika överensstämmelse med honom.[1] Samma tanke har jag funnit hos Karl Heim.[2]

Det irrationellas begrepp har flitigt behandlats. Wilhelm Bruhn har skrivit därom i tvenne häften av ZThK.[3] I samma tidskrift skriver Heim om Ottos Kategorie des Heiligen[4] och Fr. Traub om Das Irrationale.[5]

IV. **Deus caritatis omnipotentis.**

Gustav Aulén, Den allmänneliga kristna tron, Sthlm 23.

> De djupaste uttrycken för den gudomliga kärlekens motsatsförhållande till det onda finner den kristna tron däri, att Gud gör allt för att övervinna detsamma, ända därhän att han bär dess börda och utger sig själv i kärlekens offergärning. Så är Korset på en gång utslaget av Guds oförtydbaraste motsatsförhållande till det onda och av den gudomliga kärlekens suveränitet.
>
> D. allm. kr. tron s. 125.

Otto fann dragen i sin Gudsbild genom analys. Auléns metod är syntetisk. Och den syntes, som här är åstadkommen, är fylld av en oerhörd spänning, som kanske bäst förmärkes i hela sin styrka i den såsom motto citerade tesen, där Gud såsom frälsningens subjekt omtalas. Här finna vi ingenting mindre än syn-

---

1 N. Söderblom, Fadren i det fördolda. Sv. teol. Kv.-skr. 1925, s. 8 ff., s. 117 ff. Märk s. 120, 131!

2 Karl Heim, Glaubensgewissheit, Leipz. 23, s. 245 f., s. 246: »Dieser Transcendenz Gottes bedeutet aber nicht, dass er unerreichbar wäre. Sie rührt vielmehr nur daher, dass er uns allzu nahe ist, als dass wir ihn objektivieren könnten.»

3 ZThK. 1924, s. 323 och 407.

4 ZThK. 1920. s. 14.

5 ZThK. 1921, s. 391.

tesen mellan de oförenliga motsatserna Guds vrede samt mellan Guds makt och Guds kärlek,[1] straff och förlåtelse, dom och rättfärdiggörelse. Och även om syntesen naturligtvis inte restlöst innesluter båda motsatserna — det är varken möjligt eller önskvärt! — tror jag dock, att vi stå inför en av de väldigaste synteserna i samtidens teologiska tänkande. Jag har funnit den mer eller mindre tydlig hos andra samtida teologer, framför allt hos William Temple, ja hos honom finnas t. o. m. orden »kärlekens suveränitet».[2] Tanken är väl utarbetad hos honom, men mest i sammanhang med Guds allmakt,[3] och Temple har i sin sista bok synnerligen starkt framhållit ett annat drag i Gudsbilden: den skapande viljan, vars kvalitet ej närmare angives, vadan någon enhetlighet i hans Gudsbild ej på hans nuvarande ståndpunkt kan vinnas.[4] Först Aulén har givit den i det föregående omtalade syntesen en så central plats och utformat den så, att den icke

---

1 D. allm. kr. tron s. 125: »Guds motsatsförhållande till det onda är allt igenom ett kärlekens motsatsförhållande. — — Från negativ synpunkt sett kommer Guds förhållande till det onda till uttryck i en mångfald bilder, sådana som Guds 'stränghet, hat, vrede' o. s. v. Alla dylika bilder äro legitima, så länge de utsäga något om Guds kärlek och åskådliggöra kärlekens karaktär av att vara avskiljande, när den icke kan vara frälsande.» (Märk ordet *avskilja* — helighetens typiska reaktion, men även kärlekens.)

2 William Temple, The universality of Christ, Lond. 21, s. 66: »The Kingdom of God is the sovereignty of love.»

3 William Temple, Mens creatrix, Lond. 23, kap. XX. The problem of evil, särsk. sid. 287—292; jfr s. 321—322 och 362: »If God is love, selfishness is enmity against omnipotence — a foolish enmity. We may reject Him if we like, but it makes no difference to His achievement of His purpose. 'The stone which the builder rejected, the same was made the head of the corner... He that falleth on this stone shall be broken to pieces, but on whomsoever it shall fall, it will scatter him as dust.' But the Power is also Love. To all that is selfish the Love of God is infinitely terrible; to realise that Love is the law of the Universe, and that, whether we will or not, we are being used and used up for the good of the whole society of spirits, must be to the selfish soul an agony of torture.»

Jfr samme auktor The nature of personality, Lond. 15, s. 93.

4 William Temple, Christus Veritas, Lond. 24, s. 274: »Our argument led us to a belief in God as Creative Will, originating and sustaining all that is.» Jfr s. 149: »the unity of God and Man in Christ is a unity of Will, for Will is the whole being of a person, organised for action.» Viljan såsom det centrala hos Gud framhålles ofta, men i kap. X: God in light of Incarnation, bestämmes Gud såsom kärleken. Jag har tvekat något om jag

blivit en bisak, men själva kärnan. Därigenom har den också blivit så sprängande full av liv.

1. *Gudsbildens bakgrund är heligheten.* Det heliga är synonymt med Gud, men återger inte Gudsbilden, varken i dess helhet eller någon sida därav. Ty eftersom det heliga bäst kan beskrivas med negationer, giver detta begrepp intet positivt innehåll åt Gudsbilden. Ej heller kan man säga, att det heliga är en viss egenskap bland många andra hos Gud, ty Gud är alltigenom helig.[1] Heligheten är en bakgrund för Gudsbilden, men en bakgrund, som icke är godtyckligt vald, utan nödvändig, om Gudsbilden överhuvud taget skall kunna framträda. Ty det heliga är den enda miljö, vari vi kunna skönja Gud. Detta uttryckes även så: Heligheten är den sfär, vari Gud visas, och den ljusa rymd, vari vi skönja honom. Ty heligheten är dock mer än bakgrunden.[2] Den är Gudsbildens miljö, den *omgiver* Gudsbilden och *genom* den se vi Gud. Härigenom får hans bild sådana drag, som skydda honom för närgången intimitet och ingiva respekt hos åskådaren,[3] samt giva Gudsbilden en rent religiös prägel.[4]

2. *Den suveräna kärlekens väsen.* Gud är kärleken. Och därmed är hela innehållet i Gudsbilden givet. Kärleken är inte *en* av många egenskaper. Kärleken är »det samlade uttrycket för

---

skulle återgiva Temples framställning av Voluntas Creativa. Men det finns andra lika förhärskande drag i hans Gudsbild. Det vore inte rättvist, och så vitt jag kan se, är, i fråga om Gudsbilden åtminstone, Christus Veritas ett fragment av en utvecklingslinje, ej en avgjord ståndpunkt.

1 D. allm. kr. tron s. 111: »Det är ingen tillfällighet, att heligheten lättare låter sig negativt avgränsas än positivt bestämmas. Skulle man — såsom ofta skett — vilja fatta heligheten såsom en gudomlig 'egenskap' vid sidan av ett antal andra, så skulle detta i själva verket vara att giva heligheten både för mycket och för litet: för mycket, ty helighetens betydelse ligger överhuvud icke däri, att den skulle giva Gudsbilden ett visst bestämt konkret innehåll — men också för litet, ty heligheten är icke inskränkt till någon viss sida eller vissa drag i Gudsbilden, utan är fastmera något, som rör den i dess helhet.»

2 Ibm. s. 112.

3 Ibm. s. 113: »Så är ock rationalismens falska förtrolighet utesluten.»

4 Jfr G. Aulén, I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande, Sthlm 21, s. 27—30.

Guds väsen».[1] Detta är kristendomens stora utsaga om Gud, bredvid detta vittnesbörd får intet annat rum.[2] Fråga vi om arten av denna kärlek, finna vi, att den är en förekommande kärlek[3] — en kärlekens kärlek, skulle jag vilja säga. Den är den radikala kärleken. Men den är också den Heliges kärlek. Här föreligger en antinomi. Ty kärleken söker och giver sig, heligheten värjer sig.[4] Syntesen härav är *den suveräna kärleken.* Det är den kärlek, som är konungslig och stark. Den står högt över varje motstånd, det är en ung och kämpande och segrande kärlek. Och min föreställning om den suveräna kärleken är alltid förknippad med erinringen av de stålklingande, segerleende rytmerna i psalmen och klangen i koralen: »Upp min tunga, att lovsjunga *hjälten,* som på korsets stam! Han ur griften efter skriften nu i ära träder fram.»[5] Han kommer från utförandet av kärlekens gärning: självutgivelsen, han kommer från kors och grav, men han träder segrande och stark fram i ära. En suverän segrare med helig värdighet, inför vilken väktarna förskräckta falla till marken.[6]

3. *Den suveräna kärlekens aktivitet.* Den suveräna kärleken är en kärlek, som med suverän överlägsenhet över allt motstånd förverkligar sig själv. Detta är dess handling. Den sammanfaller med dess väsen. Dess väsen är aktivitet. Denna aktivitet behandlar Aulén, då han talar om Guds egenskaper. Här har Aulén nedlagt en stor förtjänst. Guds egenskaper voro förut ofta

---

1 D. allm. kr. tron s. 114.

2 D. allm. kr. tron s. 115: »Vi kunna icke säga något om Gud, — — — som icke tillika är en utsaga om Guds kärlek.»

3 D. allm. kr. tron s. 116.

4 Ibm. s. 113: »Är Gud den helige, så är han ock den, av vilken vi äro 'absolut beroende'. Han har oss i sitt våld — icke vi honom i vårt.»

5 Sv. ps. 106: v. 1.

6 Auléns teologi är starkt teocentrisk, och från denna synpunkt är bilden otillfredsställande, då Kristus är dess »form». Den engelska teologien framställer emellertid oavlåtligen Kristus i sammanhang med kärlekens suveränitet, ja just i Kristus blottas denna kärlekens suveränitet. Se W. Temple, The universality of Christ, Lect. III, Christ the complete revelation, s. 62 ff. och Mens creatrix chap. XXIII, The Word incarnate, se särsk. s. 321—322.

Jfr även G. Aulén, Våra tankar om Kristus, Sthlm 21, s. 15: »Vad Gud är, hurudant hans hjärtelag är, det se vi först rätt, när vi stå inför Kristus.» Jfr s. 17.

stängsel kring Gudsbilden, som hindrade utsikten, snarare än förtydligande upplysningar. Och de voro hinder, vid vilka man ofta stannade, man kom aldrig fram till Gud själv. Aulén har gjort Guds egenskaper till uttryck för Guds aktivitet, till olika metoder för den suveräna kärlekens självförverkligande. De äro »olika sidor av Guds suveränitet».[1] Gud är levande, verkande — han är *allsmäktig,* men han använder inte godtyckligt och nyckfullt sin makt.[2] Gud är ingen fakir, han använder inte sin makt till några konststycken. Guds allmakt är hans kraft att i varje läge skaffa rum åt sig, d. ä. åt kärleken.[3] Gud är *evig.* Det betyder inte, att han är utanför tiden, likgiltig för dess händelser. Han lever med i tiden, han använder sig av tiden, av historien till att förverkliga den kärlek, som inte vet av någon förvandling.[4] Gud är *allestädes närvarande.* Här är inte fråga om panteistiska tankegångar. Utan denna utsaga om Gud betyder endast, att »det finns intet rum, som är avstängt från den gudomliga kärlekens härskarmakt. Gud kan nå oss, var vi än äro».[5] Gud är *allvetande,* det är uttrycket »för den kärlekens suveränt genomträngande blick, som ser allt genomskinligt klart och av sig själv vet, vad i människan är (Joh. 2: 25)».[6] Sålunda förverkligar Gud sina avsikter på olika sätt. I ingen av dessa arter av gudomlig auktoritet se vi dock Guds väsen så som i hans *kamp mot det onda.* Vari består denna kamp? Gud röjer plats för sig, kärleken hävdar sig själv.[7] Gud står det onda emot. Förvandlas då hans kärlek i denna handling, denna reaktion mot det onda, till något annat, måhända till vrede? Nej. Då hade ju kärleken upphört. Kärleken förbliver kärlek även i sin motsättning mot det onda, och endast så blir den det ondas fiende.[8] Men kärleken

1 D. allm. kr. tron s. 120.

2 Jfr här Harold Anson, Prayer as understanding i Concerning prayer. Lond. '23. Lect. III, s. 69 ff.: »The sultanic conception.»

3 D. allm. kr. tron s. 121—122.

4 Ibm. s. 122: »Det är tvärtom väsentligt för tron att tänka sig Gud såsom varande med i tiden, såsom effektivt verksam i det som sker.»

5 Ibm. s. 123.

6 Ibm. s. 124.

7 Ibm. s. 126.

8 Ibm. s. 126: »Endast den rena kärleken står obetingat och effektivt mot det onda. Gud är aldrig annat än kärlek, icke ens i sitt motsatsförhållande till det onda, ja allra minst där.»

blir energisk,[1] den är en förtärande nitälskan, som i sin aktivitet går till det yttersta. Kärlekens yttersta aktivitet är ej våld men självuppoffring. »Och den högsta formen för den gudomliga kärlekens självhävdelse är dess självutgivelse i syfte att på denna väg övervinna det onda».[2] »Den gudomliga kärlekens suveränitet kommer aldrig mera ofört ydbart till synes än därigenom att Gud övervinner och omskapar det, som står hans kärlek emot. På goda grunder heter det i en av våra kollektböner, att Gud 'mest bevisar sin allmakt' däri, att han 'skonar oss och förlåter vad vi brutit'.»[3]

Det är en Gudsbild, full av harmonisk paradoxi. Den är inte så krampaktigt våldsamt skildrad, som Barths, inte omgiven av en mystisk belysning, som Ottos. Men den är full av aktivitet och liv och spänning. Den passar inte i någon av dessa »trosläror», som Otto kallar »wohltemperierte Katechismen».[4] Den är självständig. Och den är fylld av ett starkt positivt innehåll. Auléns Gudsbild är, liksom hela hans teologi, för att beteckna den med ett uttryck av honom själv,[5] »positivare än den gamla och radikalare än den nya teologien» och dess Gudsbild. Och det är framför allt en Gudsbild som visat sig vara en fruktbar princip för trosläran i dess helhet. Den har till innehåll hela rikedomen mellan polerna Försyn och Frälsare.

---

1 Jfr här Ottos »Energicum», Das Heilige s. 25: »In der aufzehrenden *Glut* der Liebe.»

2 D. allm. kr. tron s. 129.

3 Ibm. s. 130.

4 Das Heilige, s. 100.

5 Vår Lösen 1922, s. 258 i programartikeln Gammal och ny teologi.

V. Deus patiens.

Erling Eidem, Den lidande Guden, Sthlm 22.

> När jag ser på Dig och på min egen själ med detta mitt jordelivs skumma blick, då kan jag väl fördraga att se bedrövelsen i Ditt öga. Ja, Din bedrövade blick drager mig allenast till Dig, närmare, närmare. Men hinsides, i evighetens land? Och hur skall det gå med Dina andra barn, med människorna, mina bröder, om de ej låta locka sig till bättring av Din gränslösa godhet?
>
> Skall Du i evighet vara den Bedrövade? — den Lidande? — den Osalige? — Jag talar efter dårars sätt, ja såsom en dårarnas dåre. Eller kan Din bedrövelse, Ditt lidande, Din osalighet upphöra, så länge Du har ett enda får kvar ute i öknen, ett förkommet och förlorat barn borta i främlingslandet?
>
> D. lid. G. s. 103.

Den klassiska skönhet och den andaktsfulla helgd, som prägiar D. lid. G., göra, att den rent vetenskapliga tendensen — ehuru ej svår att finna — lätt förbises. Genom den ovanliga form auktor givit sitt verk, har han uppnått sin avsikt att låta sin bok framstå såsom en meditation[1] mera än som ett teologiskt inlägg. Dess starkt personliga prägel dämpar dock ej, men förtydligar, de drag i Gudsbilden, som tecknas med några teologiska tankelinjer, typiska för samtiden.

Den lidande Guden! Ingalunda är Eidem ensam om den Gudsbilden.[2] Många framställa den.[3] Varför? Månne vi icke finna orsaken tydligast i B. H. Streeters uppsats om Gud och lidandet

---

1 D. lid. G. s. 9: »Alltså ingen polemisk och ingen läromässig eller historiskt orienterad skrift. Snarare skulle jag ha lust att beteckna det efterföljande som en predikan. Men ej heller med det namnet är jag riktigt tillfreds. — — — Allra bäst kunde jag måhända stanna vid beteckningen religiösa meditationer.» Jfr s. 23 ff.

2 I det följande hänvisas till andra auktorer.

3 Paul Althaus i Zeitschr. f. syst. Th. 1923, art: »Das Kreuz Christi» s. 135, »Der Heilige leidet und die Liebe leidet.»

i världen.[1] Kriget har väckt frågan om Guds ställning till lidandet. Är det inte lidandet i tiden, som givit Gudsbilden detta drag av lidande?

1. *Guds bedrövelse.* Det är i Guds reaktion mot det onda som vi se, att han är bedrövad. En sådan reaktion finnes och en positiv sådan.[2] Guds ställning till det onda beskriver Eidem inte i första hand med orden vrede, helighet, rättfärdighet e. d. utan underkastar i stället dessa begrepp en kritik. Dessa begrepp träda alla i opposition mot kärleken. Denna motsägelse undvikes genom att införa draget bedrövelse i Gudsbilden.[3] Bedrövelsen beveker oss. Vi ångra inför Guds bedrövelse såsom vi göra det inför våra närmastes sorg över våra felsteg och synder.[4] Och varför så? Jo, emedan bedrövelsen är ett bevis på kärlek, vilket vreden inte är. Och i Guds bedrövelse se vi, att han älskar oss. Hans kärlek är bedrövad. Hans reaktion mot det onda har inte givit honom ett annat grunddrag. Han är alltjämt kärleken, men den bedrövade kärleken.[5] Och dessa två, sorg och kärlek äro icke oförenliga.[6] Det irrationella draget i Gudsbilden är därmed ej förnekat, ty även denna syntes är ej restlös. Eidem önskar ej paradoxen upphävd, den har sitt värde, men bedrövelsens kategori kan ej undvaras, den har rationell betydelse.[7]

---

1 B. H. Streeter, God and the world's pain, Conc. prayer, s. 3.

2 D. lid. G. s. 79: »— — så måste vi säga oss, att Gudsbegreppet ingalunda kan vara uttömt med bestämmandet av Guds negativa ställning till det onda. — — — En sådan (negativt bestämd) Gud vore icke Gud, vår Gud. Ingen förbindelse, ingen *religio* vore möjlig.»

Sidorna 35—78 behandla dessa och andra kategorier, som vilja giva uttryck åt Guds reaktion mot det onda.

Jfr E. Eidem, Herrens Nattvard, Sthlm 22, s. 18: »Den Gud, som ej uppenbarar sig, utan är den evigt okände, kan ej bliva min Gud, d. ä. det personliga föremålet för min obegränsade tillit och förtröstan.»

3 D. lid. G. s. 94.

4 Ibm. s. 94—95.

5 D. lid. G. s. 90: »Gud älskar, intet annat än älskar. Men när denna kärlek riktar sig på ett väsen, som ej besvarar densamma, på någon, som varken kan eller vill besvara den, upphör visserligen icke kärleken, men den blir en bedrövad kärlek.»

6 Ibm. s. 91: »Sorgen ligger icke utanför kärlekens sfär eller linje, utan kan ingå förening med denna, utan att det uppstår någon konflikt eller spänning dem emellan.»

7 Ibm. s. 81: »En livsparadox varken skall eller kan upplösas i något

2. *Guds lidande.* När Petrus förnekade Kristus, vände sig Kristus och såg på honom. Hur såg han? Med bedrövelse. »Det var bedrövelse, den obeskrivbara bedrövelse, som lider, lider till döds, ej blott *över*, utan lika mycket *med* den som gjort orätt.»[1] Guds bedrövelse är hans lidande. Kan Gud lida, är den tanken en kristen tanke? Måste vi inte tänka oss Gud höjd över lidande och nöd? Om Gud lider, är han ju osalig.[2] Inför denna konsekvens utropar auktor med förfäran: »Nej, nej! En osalig Gud är ingen Gud. Ingen absolut Gud. Och hur kan han då vara vår Gud? Med den rena instinktens fulla kraft visa vi den tanken ifrån oss såsom ovärdig, ja hädisk.» Dock kunna vi inte undvara detta drag i Gudsbilden.[3] Och dessutom, från rent teologisk synpunkt är här frågan om en formell skillnad mellan den fromma erfarenheten och det fromma tänkandet. Och en sådan är, menar auktor, lättare att fördraga, än en väsentlig motsättning, som berör Gudomens innersta väsen.[4]

Tanken på den lidande Guden för fram till frågan: »Huru länge?» Något svar gives ej på frågan. Den för över till en rent personlig föreställning om *mitt* förhållande till Gud. När alla ha kommit in under Guds kärlek, så att den inte såras, då är Gud salig, då upphör hans lidande — den tanken *kan* underförstås. Men får man? En viss pessimism synes mig här giva sin färg åt svaret.

Helt olika slutar Streeter sin uppsats om Guds lidande: korset är evigt i Guds väsen och lidandet likaså. Men även uppståndelsen är evig hos honom — döden är uppsvulgen i seger.[5] Lidandet

---

rent rationellt och motsägelselöst. — — — i så fall skulle det också vara ute med det liv, för vilket paradoxen var ett uttryck.»

1 Ibm. s. 122.

2 Ibm. s. 99: »Ingen kan lida, d. ä. vara så osalig, som Gud.»

3 Ibm. s. 100: »Ingen enda ibland oss kan alldeles undvara den.»

4 Ibm. s. 102.

5 Conc. prayer, s. 39: »The Crucifixion is not merely an event which happened once during three hours of time, it stands for something which is eternal in the life of God — but so also does the Resurrection. Therefore everlastingly in the life of God 'Death is swallowed up in Victory'. And the last word of the Christian Faith is not sorrow, but sorrow overcome in love and in joy and in the peace of God which passeth all understanding.»

är inte slutet men segern, inte döden men livet, inte osalighet men salighet.

3. *Guds aktivitet i lidandet.* De invändningar, som rests mot lidandet såsom den grundkategori, varigenom vi kunna förstå Gud, vilja mest hävda Guds aktivitet. Lidandet skulle göra Gud passiv. Detta kan jag inte förstå. Är Gud aktiv, måste han lida, hans arbete hämmas ständigt. Eidem själv menar, att en sådan invändning kan göras,[1] men svarar på denna invändning, att vi icke få fatta bedrövelsen såsom något fristående, den är bara ett attribut hos kärleken. Och kärleken är aktiv,[2] och icke mindre då den sörjer: våra närmaste övervinna oss, när deras sörjande kärlek påverkar oss, lättare än med viljans styrka.[3] Den lidande kärlekens högsta aktivitet är *förlåtelsen,* där når kärleken sin höjdpunkt, men också lidandet.[4] Den förlåtande lider av den älskades synd — detta är ställföreträdande lidande.[5]

Aulén säger, att Kristus »har lidit in Guds kärlek i världen».[6] Man skulle inför den lidande Gudens aktivitet vilja säga: Gud lider sig in i världen. Så, synes det mig, kan man koncentrera de talrika yttranden, som förekomma i denna fråga. Söderblom menar, att vi inte kunna visa bort tanken på Gud såsom den där lider med oss och i sitt lidande bereder sig väg och plats i världen.[7] Sedan B. H. Streeter visat »The purpose of suf-

---

1 D. lid. G. s. 96.

2 Ibm. s. 97: »Men vidare må det betonas, att vi icke fatta bedrövelsen såsom något fristående, utan som en närmare bestämning i och hos kärleken. Gud är icke bedrövelsen, nej, han är kärleken, den kärlek, vilken, såsom all äkta kärlek, kan bedrövas, och den bedrövade kärleken är, såsom nyss med styrka framhölls, visst icke något enbart passivt.»

3 Ibm. s. 122.

4 Ibm. s. 129: »När förlåtandet är av högsta dignitet ligger däri, som jag tror, ett lidandemoment. Den förlåtande, den nämligen, som förlåter i ädlaste mening, känner med stark smärta den skuld, som han förlåter. — — — Däri ligger då också att han i sin kärlek går in under den andres olycka.»

5 Ibm. s. 130.

6 Den allm. kr. tron, s. 188. Om denne auktors ställn. t. frågan om den lidande Guden se ibm. s. 190 f. och Vår Lösen 1922, s. 69 ff.: »Till frågan om den lidande Guden.»

7 N. Söderblom, Kristi församlings väg i denna tid i Religionen och tiden, Sthlm 19, s. 77 ff.: »Gud lider. Vågar någon den satsen: Gud själv lider? Man har frågat, först tyst och bävande, sedan öppet: lider Gud med

fering»[1] på några utomordentliga sidor, kommer han till frågan om »The suffering of God».[2] Gud lider, det se vi klarast och bäst i Kristus. Hans lidande är både en del av och en symbol för Guds eviga aktivitet.[3] Mot patripassianism söker Streeter skydda sig på så sätt, att han hänvisar till treenighetsläran: Kristi gärning, ehuru gudomlig, återger dock ej Gudomen i dess helhet.[4] Hos oändligt många nutida teologer kommer läran om Guds lidande fram. Runestam, till vilken jag återkommer i nästa kap., har i sin bok Kristendomen och den materiella nutidskulturen ett par sidor därom.[5] Och den förnämt klassiske Dean Inge, som i Outspoken essays talar om Guds humor,[6] säger i Speculum animæ: »Kristendomens goda budskap är att lidandet självt är något gudomligt. Det är ej något främmande för Guds egen erfarenhet.»[7]

---

oss och för oss? Och man har svarat: Ja. Gud själv förverkligar under kamp och smärta sig och sitt herravälde gentemot den okänsliga naturordningen och ondskans och tröghetens motstånd. — — — — Men för mig kommer en dylik famlande och svindlande föreställning om Gud själv såsom lidande och kämpande i världsutvecklingen närmare denna tillvaros underliga, ja, tragiska villkor och kristendomens väsen, än en betraktelse, som ordnar både Gud och världsloppet till en patent harmoni, där allt går fint ihop.»

1 Conc. prayer, s. 19—33.

2 Conc. prayer s. 33—39.

Jfr J. Breitenstein, Le problème de la souffrance, Strassb. 05, dessa utomordentligt vackra meditationer över lidandets värde: Le châtiment, L'appel, L'épreuve, Le privilège.

3 Conc. prayer s. 36: »God himself is seen to share the suffering He allows. More than that: by an eternal activity, of which the Death of Christ is both a symbol and also an essential part, He is everlastingly, at the cost of His own effort and His own pain, redeeming and perfecting the world He made.»

4 Conc. prayer s. 38: »Orthodox theology was surely right in affirming that, though what we see in Christ is really divine, it is not the Godhead in its totality.»

5 Arvid Runestam, Kristendomen och den materiella nutidskulturen, Sthlm 24, s. 75: »*Gud själv* lider i människan på Golgata», o. s. v.

6 W. R. Inge, Outspoken essays, sec. ser. London 23, s. 24: »I have never understood why it should be considered derogatory to the Creator to suppose that He has a sense of humour.»

7 W. R. Inge, Speculum animae, sv. övers., Sthlm 22, s. 26. Jfr. W. Temple, Christus Veritas, Lond. 24, s. 122: »From that moment there is in God not only a sympathetic understanding of our state and of death itself, but real experience.»

Eidem har på flera ställen hänvisat till liknelsen om den förlorade sonen, och det är bilden av den bedrövade lidande fadern man har framför sig medan man läser boken, en fader, som inte bara gråter i sin sorg men längtar hem sonen, beder hem honom, tvingar hem honom med sin smärtfyllda kärleks makt. Han levde med i alla sonens bekymmer och sorger hela tiden han var borta, han led i hans lidande, led av hans synd, led av hans hemlöshet.

Gud lever med i vårt liv — denna tanke har Eidem framställt för oss på ett sätt som ingen av de andra auktorerna gjort. Det är en trösterik och skön tanke!

Den finns även i psalmens ord:

— — — — — — — — — —

Kunde du Guds hjärta veta,
huru ömt för dig det slår,
törstar, längtar innerlig
efter den, som söndrat sig
från hans får och hjord så såta,
skulle du av glädje gråta.[1]

Och i en annan psalms ord:

— — — — — — — — — —

Han för oss strider, segern ger,
vår längtan ser,
och är vårt liv och hälsa.[2]

* *
*

Finnes inom detta vidlyftiga stoff några enande tendenser? Gives det hos dessa »bilder» något eller några gemensamma drag?

Det kan vid första påseendet synas, som vore varje sådan möjlighet utesluten. Vilka motsatser förekomma icke här! Oför-

---

1 Sv. ps. 192: 5.
2 Sv. ps. 146: 7.

enliga motsatser! Den första bilden, en anad bild av den okände, den sista antropomorfisk och konkret.

Undersöka vi de olika auktorernas Gudsbild i den ordning, jag placerat dem, finna vi, att, i den mån vi avlägsna oss från den första och närma oss den sista, blir Gudsbilden mera konkret. — Göhres Gud lever i det okända, själv okänd, höljd i mörker. Vi veta intet om honom mer än att han *är*. — Barth tecknar bilden av en Gud, som lidelsefullt värjer sig för varje närmande, och i detta avvärjande känna vi honom. Alltså *ett* tydligt drag. — Den Helige bor i ett ljus, dit ingen kan komma, men därifrån falla några strålar in i vår själ, och där se vi, om än dunkelt såsom i en spegel, några drag i Guds bild. — Med stor klarhet se vi bilden av den suveräna Kärleken, tecknad med säkra och bestämda linjer. — Och den lidande Guden lever bland oss, strider vår strid, mödar sig i vår strävan, suckar med i skapelsens träldom.

Gives det några gemensamma drag? Jag tror, att vi kunna finna en del genomgående likheter, ehuru de funnit olika uttryck hos olika auktorer. Dessa gemensamma drag äro följande:

1. *Heligheten.* Helig betyder avskild. Endast Eidems Gudsbild skulle här kunna ifrågasättas. Har den lidande Guden detta kännetecken? Ja, just emedan han är helig, lider han, just emedan han är helig smärtar honom det profana. Just därför att han är helig är det ett lidande för honom att beblanda sig med det oheliga. Men han måste göra det, ty hans kärlek tvingar honom.

2. *Irrationaliteten.* Här ha samtliga auktorer höjt en protest mot den rationella Gudsbilden. Gud kunna vi ej förstå. De Tersteegens ord, som Otto satt till motto över ett kap. i Das Heilige, »En Gud, som kan förstås, är ingen Gud», kunde sättas till motto över alla de bilder av Gud, som tecknas i nutida teologi. Ty Gud är den levande, och livet är en irrationell storhet. Gud kan inte fattas med förnuftet, ej fångas i ett begrepp, endast antydas i en bild. Varje försök att begreppsmässigt framställa Gud tager bort det levande hos honom, gör honom statisk, vilande. Härmed har jag vidrört det tredje gemensamma draget:

3. *Aktiviteten.* Här lämnar oss Göhre i sticket. Hans Gud är icke aktiv. Han verkar icke. Han har icke vilja. Men med vil-

ken lidelse hävdar inte Barth Guds dömande aktivitet! Och Ottos »Energicum»! Starkast gripas vi av aktiviteten i den suveräna Kärleken. Auléns Gudsbild är full av skälvande liv och av aktivitet, uppfylld av segrande styrka. Och under ett lidande, som ökas i samma mån som aktiviteten stegras, söker den lidande Guden besegra människorna med den kärlek, vars vapen heter förlåtelse.

4. *Frälsningen.* Den är egentligen en del av Guds aktivitet, men bör dock nämnas för sig själv. Mest därför, att det redan vid Gudsbilden skall bli klart, vad som ytterligare skall framhållas vid Kristusbilden: att Gud är frälsningens subjekt. Detta drag bör framhållas även för att vi skola förstå arten av Guds aktivitet. Göhre vet inte av någon frälsning. Barths dom är, för den som låter sig dömas, en dom till frälsning. Ottos frälsning är befrielse från det profana, är helgelse. Guds suveräna kärleksviljas genombrott är frälsning. Den som mottagit den lidande Gudens förlåtelse är frälst genom hans lidande, som övervann och besegrade.

* *
*

Det är en mäktig, betvingande, imponerande, förkrossande och tröstande Gudsbild. Den är full av levande liv, blixtrar av vilja och kraft, strålar av godhet och blöder i kärlek och besegrar allt.

Dig vi prisa och berömma,
som i vrede allt kan döma
och i nåd förlåta allt,
som vill döda,
för att föda
allt på nytt till ny gestalt.

Kap. IV.

KRISTUSBILDEN.

Den tankelinje, som började hos A. Ritschl, nämligen att en av teologiens huvuduppgifter vore att finna evangeliets kärna genom den historiska forskningen, har i den tidsperiod, som ligger närmast före den innevarande, nått sitt slut och sin fulländning i Harnacks Das Wesen des Christentums[1] och Herrmanns tes om »Jesu inre liv».[2] Den förre är historiker. Den senare filosof. Båda äro teologer. Harnack vill finna de värden i evangeliet, som äro oberoende av den historiska forskningens resultat. Herrmann söker sådana fakta i den kristna tron, som kunna stå sig även inför ett kritiskt tänkande. Båda använda ett slags reducerande metod: trons objekt göres så obetydligt som möjligt i kvantitativt hänseende. Då erbjuder det minst angreppspunkter.

Detta är ingenting annat än ett återtåg, det är en defensiv hållning. Kan inte den evangeliska teologien fatta position längre? Är ingen tapper och segerviss offensiv möjlig?

Vi skola se att det både är möjligt att intaga en »frimodig position»[3] och en offensiv hållning.

---

1 Adolf v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipz. 20.

Jfr Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften II, Tüb. 22, s. 386—451, Was heisst »Wesen des Christentums».

2 Wilhelm Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, Tüb. 21, s. 45—90. Jfr Etik, sv. övers. Sthlm 11.

3 G. Aulén, Den allmänneliga kristna tron, s. 46.

Christus historiae.

Rudolf Paulus, Das Christusproblem der Gegenwart, Tüb. 22.

> So finden wir die Wahrheit des Christusglaubens gewährleistet weder durch die Geschichte für sich allein, noch durch die Gültigkeit des für sich genommenen reinen Gedankens, sondern durch die Idee in ihrer geschichtlichen Erscheinung, — — und wiederum durch die Christusgeschichte in ihrer Verklärung durch die Idee.
>
> D. Chrpr. s. 151.

Vilken skillnad på tysk och engelsk teologi! Låt oss jämföra tvenne arbeten i samma ämne: Heilers Das Gebet[1] och Concerning prayer! Efter en psykologiskt och historiskt utomordentligt sakrik behandling av ämnet på 485 sidor kommer en 10 sidor lång principiell utredning av bönens väsen hos Heiler. Concerning prayer är från första sidan till den sista praktisk, har ingen historik och bär ofta spår av personlig fromhet. Ingen i samtiden förstår denna olikhet så väl som Baron von Hügel, som skrivit ett så äkta tyskt arbete som Eternal life[2] på engelskt språk. Han har på en gång klarsynt och med sann förståelse skildrat den germanska själens egenart.[3]

Den tyska teologien är alltid »Wissenschaft» och dess kristologi historisk »Wissenschaft». Ingenstädes torde tyskarnas stora historiska intresse kommit så till synes som i frågan om »den historiske Kristus». Här behöver man bara nämna Albert Schweitzers jättearbete om Jesulivsforskningens historia.[4] Och ehuru denna Kristusbild icke är samtidens har jag dock icke tvekat om min överskrift, ty talet om den »överhistoriske Kristus»

---

1 Friedrich Heiler, Das Gebet, Münch. 1921.

2 Baron Friedrich v. Hügel, Eternal life, Edinburgh 13.

3 The german soul in its attitude towards ethics and christianity, Lond. 16. Se särsk. s. 128—132 och 154—157.

4 Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tüb. 21.

står i livlig förbindelse med den historiska teologien, om inte på annat sätt så dock genom sin opposition.

»Das Christusproblem der Gegenwart» synes alltså för den tyska teologien i sanning vara frågan »Kristus och historien». Ingen har så skarpt ställt detta problem och så klart behandlat det som Rudolf Paulus.

1. *Den historiske Kristus.* Var finna vi hans drag? I evangelierna?[1] Ja visserligen, men även hos Augustinus och Luther och hos den kristna församlingen. Där lever Kristus. Den Kristusbild Paulus tecknar får sina drag icke endast av Jesus från Nazareth.[2] Kristus är inte bara en människa, som en gång levat, verkat och gått bort. Han är en *levande kraft i historien,*[3] en ström av kraft[4] som flyter genom århundradena. Kristus är ett historiskt faktum, vars verkan — och alltså vars verklighet — sträcker sig in i vår tid. Han är oss lika närvarande som sin samtids människor. Rudolf Paulus skiljer alltså strängt på »der historische Christus» och »der geschichtliche Christus». Den förre är individen, som levde en gång för tvåtusen år sedan i trettio år på jorden. Den senare lever i all evighet genom seklerna.[5] Här står Rud. Paulus på samma ståndpunkt som Wobbermin i dennes Geschichte und Historie.[6] »Die Historie» består av händelser och fakta och individer, den är »Überlieferung», »die Geschichte» är ett levande

---

1 D. Chrprobl. s. 144: »Welcher Jesus soll es sein? Der Jesus der kritischen Forschung? Wir haben kein abschliessenden historisches Jesusbild.»

2 Ibm. s. 144: »Nicht das künstlich erzeugte Jesusbild der Historie». Alltså icke vad som återstår sedan den historiska kritiken gått fram.

3 Ibm. s. 144: »Es ist — — — die unmittelbar wirksame Kraft der gelebten und erlebten Geschichte.»

4 Ibm. s. 144: »Jesus wirkt und lebt, aber sein Wirken und Leben ist Glied einer Kette, ist der Umschaltepunkt eines mächtigen elektrischen Stromes, der durch die Geschichte fliesst. Der Strom heisst: Christus.»

5 D. Chrpr. s. 145.

Jfr Fr. Bettex, Que pensez-vous du Christ, s. 5: »Le Christ historique ne suffit pas — — — il ne soit encore pour vous qu'un personnage historique — — — — mais tout autre est le Christ véritable.»

6 Georg Wobbermin, Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft, Tüb. 11, s. 6: »Die Historie ist also insoweit die wissenschaftlich geklärte und gereinigte Geschichte — Geschichte nämlich im Sinne der Geschichtsüberlieferung.»

sammanhang.[1] Nu synes R. Paulus vara likgiltig för värdet av Jesu individuella och historiska verklighet, om vilken Wobbermin säger, att den hör till den kristna trosövertygelsen.[2] Otvivelaktigt förlorar Paulus' Kristusbild härvid sin konkreta, levande karaktär och blir mera en principiell idé än en person. Hans Kristus lever i den kristna församlingen, och lever genom århundraden ett överindividuellt liv. Hans kristologi är alltså en kollektivitets- och totalitetskristologi.[3]

2. *Den överhistoriske Kristus.* Huru förhåller sig den överhistoriske Kristus till historien? Äro de tvenne olika verkligheter, den historiske och den överhistoriske Kristus? Nej. Det överhistoriska är det historiska i dess metafysiska fördjupning, den överhistoriske Kristus är icke av en annan »natur» eller annat väsen än den historiske, utan denne skådad sub specie æternitatis.[4] Hur komma vi fram till denna fördjupade kristusuppfattning? Detta sker genom vår Gudstro. Gudstron kräver Kristustro såsom sitt komplement, såsom sin fullkomning.[5] Gudstro innesluter i sig alltid ett etiskt moment: den vill frälsning från det onda. Och i Kristus ser den kristne den, som utför denna frälsning. I honom handlar Gud själv, i honom kommer Gud oss nära.[6] Han står över historia och tid, över timlighet och förgängelse. (Man märker här parallellen mellan mänsklig-gudomlig och

---

1 Ibm. s. 14: »Geschichte ist doch letztlich der Zusammenhang der Menschen als geistig-sittlicher Wesen in seiner Entwicklung.»

2 Ibm. s. 79: »Für den christlichen Glauben bedeutet die Wahrheit des Christusbildes auch die geschichtliche Einzelwirklichkeit der Person Jesu Christi. Dass hinter dem neutestamentlichen Christusbilde ein konkretes Personleben stehe, — — das gehört gleichfalls zur christlichen Glaubensüberzeugung.»

3 ZThK. 1922 s. 180—202, 266—294, se särsk. s. 289 om kollektivitets- och totalitetskristologi!

4 D. Chrprobl. s. 145: »Er ist — — — keine zweite Natur im Sinn des 'exklusiven Supranaturalismus', keine andere Wesenheit und keine andere Kausalität neben der menschlich-geschichtlichen, sondern diesselbe in vollständiger Auffassung in ihrer metaphysischen Tiefe, sub specie æternitatis geschaut.»

5 Ibm. s. 129: »Der ernstlich erlebte und klar durchdachte Gottesgedanke fordert den Christusglauben als wesentliche Ergänzung.»

6 Ibm. s. 140: »Für die Christen ist Christus zu allen Zeiten der sichtbare Gott, der 'Deus notus' gewesen.»

historisk-överhistorisk; jfr Wincklers uppsats om tvånaturs-läran i ZThK.)[1]

3. *Inbördes förhållande mellan det historiska och överhistoriska draget i Kristusbilden.* De kunna ej isoleras. De finnas det ena i det andra i Kristusbilden.[2] De historiska dragen bliva tydliga först i förening med de överhistoriska. Det historiska får sin mening av det metafysiska och det metafysiska blir empirisk verklighet och verksamhet genom sin tillblivelse i historien.[3] Om man ensidigt framhåller det historiska draget, löper man risk att helt få Kristusbilden omskapad eller utplånad genom historisk forskning.[4] Betonas endast den ideella faktorn, hamnar man i verklighetsfrämmande spekulationer. Endast när det metafysiska och generella förenas med det historiska och individuella i »dem Geschichtlichen», har man funnit den organiska enhet, den totalitet, där motsatserna icke bekämpa, men befrämja varandra.[5]

4. *Trons Kristus och historiens.* Historiens Kristusbild är icke fixerad. Den är, såsom allt historiskt, relativ, den är icke absolut. Den kan jämföras med andra bilder i historien. Den är helt enkelt bilden av en människa.[6] Dock kan den kristne icke sätta sig upp mot den historiska vetenskapen. Hans samvete förbjuder det. Har denna vetenskap något religiöst värde? Ja, den har klarlagt Jesu persons betydelse. Jesu person sträcker sig ända

---

1 Rob. Winckler, Die Probleme der Zweinaturenlehre, ZThK 1922, s. 103—128. Winckler söker lösa problemet genom att antaga en mera religionsvetenskaplig och mindre historisk ståndpunkt och utgår från tvånatursläran. Gud uppenbarar sig i Kristus, människan, där är Gud och människan förenade. I Kristus kulminerar historien, men i Kristus bryter ock evigheten fram (Offenbarung). Där är både evighet och historia. Se särsk. s. 126—127!

2 D. Chrpr. s. 149: »Die Wahrheit des Christusglaubens im vollen metaphysischen Sinn, — — — — haben wir nur im ungeteilten Ineinander des Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen.»

3 Ibm. s. 150.

4 Ibm. s. 158: »Das bisher Unantastbare ist zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden.»

5 Ibm. s. 153.

6 Ibm. s. 159: »Für den geschichtlich denkenden Menschen, auch für den geschichtlich denkenden Christen, ist die Erscheinung Jesu zu einer grundsätzlich menschlichen Erscheinung geworden.»

in i våra dagar såsom makten av en väldig personlighet,[1] som själv lever i sitt budskap, och alltså ger sig själv i det han bringar detta, och just här finner tron sin Kristus, som besegrar historien. Tron vågar lämna rum åt historisk-kritisk forskning,[2] emedan tron har erfarit den väldiga makten av Jesu person, en makt, som inte är ett individuellt och temporärt faktum, men något som är och består genom tiderna, och som erfares lika starkt i dag som för tusen år sedan. Den är överhistorisk, men den förverkligar sig i historien. De former, den då tager, kunna kritiseras, men aldrig denna Kristusmakt.[3] I Kristus kommer Gud oss nära, men vi kunna dock icke identifiera Kristus med Gud. Kristus är historisk, relativ. Gud är evig, absolut. Vilket är då trons rätta förhållande till Kristus? Ett religiöst förhållande visserligen men icke ett förstahandsförhållande: tron ser i Kristus medlaren.[4]

Mindre spekulativ än Rudolf Paulus men för övrigt ganska överensstämmande med honom är Wilhelm Mundle.[5] Icke den historiske Jesus kan vara trons Kristus.[6] Det var först i det ögonblick, då lärjungarna sågo, att Jesus var Messias, som deras Kristustro begynte.[7] På Wilhelm Herrmanns ståndpunkt står

---

1 Ibm. s. 161: »Zwar nicht nur als Lehrer, — — — — nein als eine der mächtigsten bewegenden Kräfte der Weltgeschichte wird dieser Person.»

2 Ibm. s. 163: »Die religiöse Anschauung hat den Mut der relativierenden historischen Betrachtungsweise nicht auszuweichen, sondern sie ihrerseits zu bejahen.»

3 Ibm. s. 163: »Alles was wir an Jesus geschichtlich auffassen können, auch was uns von seinem 'innern Leben' geschichtlich fassbar wird, steht nicht über der Geschichte, sondern in ihr, und damit in der Relativität. Aber es dient dazu, eine übergeschichtliche Wahrheit, einen ewigen Gotteswillen uns nahe zu bringen.»

4 Ibm. s. 172: »Wir stehen zu ihm nicht im religiösen Verhältnis erster und letzter Hand — darin stehen wir allein zu Gott — wohl aber in religiösen Verhältnis zweiter Hand, in dem Verhältnis der Mittlerschaft.»

5 Wilhelm Mundle, Der Christus des Glaubens und der historische Jesus, ZThK 1921, s. 192—212, 247—273.

6 Ibm. s. 212.

7 Ibm. s. 250: »In dem Augenblick, in dem die Jünger in Jesus den Messias erblickten, war er für sie eine transzendente, aus der übergeschichtlichen in die empirische Welt hereinragende Grösse.» Jfr s. 248, 251.

F. W. Schmidt,[1] som grundar tron på en ur N. T. vunnen »karaktärsbild» av Kristus.[2] (Jfr Herrmanns »Jesu inre liv»). Problemet Kristus och historien beröres i huvudsaklig överensstämmelse med Wobbermin av Theophil Steinmann i ZThK 1924. (Se härom särsk. s. 203 ff.)[3]

Det är ett iögonfallande drag, att Kristusbilden hos de här refererade auktorerna är mest utarbetad på de punkter, där Kristus träder i beröring med historien. Korset tar föga plats i teckningen.[4] Ansatser göras här och var att få korset med i Kristusbilden, men man lyckas inte bra. Men dessa auktorer torde måhända själva betrakta sina försök att teckna Christus historiæ såsom ett mera förberedande arbete, varefter de ämna närma sig den centralare delen av sin uppgift.

---

1 F. W. Schmidt, Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung, ZThK 1920, s. 249—276, 323—353.

2 Ibm. s. 269.

3 Theophil Steinmann, Die Aneignungen der Christustatsache auf dem Boden der christlichen Religion, ZThK, 1924, s. 195—206.

4 Ett av Goethe och den tyska idealismen påverkat försoningsbegrepp vari korset ej heller framträder ger oss Max Maurenbrecher i Erlösung (Glaube und Deutschtum) Dresden 20. — — — Om en ny »trons teologi» talar Paul Althaus i Theologie und Geschichte, Zeitschr. f. syst. Theol. 1923, s. 741—786: Theologie des Glaubens, ibm. 1924, s. 281—322: Das Kreuz Christi, ibm. 1923, s. 107—152. Om denna teologi kunna vi ännu inte uttala något omdöme.

Edv. Rodhe har i sitt Herdabrev, Lund 25, givit ett nytt begrepp: »*Kristusminnet*». »Kristusminnet» är dels ett historiskt faktum, och såsom sådant är det tillgängligt för historisk forskning. Även den icke religiösa människan kan således taga del av »Kristusminnet». Men för en människa som så närmar sig »Kristusminnet», blir endast det yttre av »Kristusminnet» tillgängligt och auktor söker påvisa, att det hos »Kristusminnet» finns en gudomlig karaktär, som tvingar till religiös inriktning, om man vill helt förstå det. Här beröra vi alltså det historiska problemet. Detta för oss vidare till den evige, uppståndne Kristus, varom jag på ett annat ställe skall tala. »Kristusminnet» betraktas även såsom ett historiens sammanhang, och från denna synpunkt skall jag tala därom senare.

Synnerligen beaktansvärd är också Martin Dibelius' arbete Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum. Gött. 25. Utifrån ett starkt betonande av det eskatologiska draget i evangeliet kommer han till den slutsatsen, att Kristi ord och lära icke stå i relation till tiden, de äro tidlösa, överhistoriska. Jesu etik avser ej att reglera livet i världen, ty världen skall snart förgås, ej heller att bestämma livet i det kommande Himmelriket, ty där behövas ej några bud. Emellertid är det icke Jesu ord utan deras me-

Christus resurrectionis.

Karl Barth, Die Auferstehung der Toten, Münch. 24.

> Der Glaube an die Auferstehung Christi, die Paulus den Korintern nicht zu beweisen braucht weil sie sie wenigstens vermeintlich bejahen, — — — hat bei ihnen keine *prinzipielle* und keine Lebensbedeutung. Er könnte allenfalls auch fehlen. Er ist ein Stück aber nicht das *Ganze*. Sie *denken* nicht von da aus. Hier setzt Paulus ein. Wie kann man die Auferstehung der Toten leugnen, wenn der *Inhalt* der Christusverkündigung, die man glaubt, *der* ist, dass Christus von den Toten erweckt ist?» Auferst. s. 86.

Av dessa ord torde det till fullo framgå vilken central ställning Barth giver uppståndelsen. Han gör uppståndelsen till utgångspunkten för sitt tänkande. Den är ett faktum, som överskyggar allt. Den sätter sin prägel på varje annan tanke.

1. *Den Korsfäste* har för Barth inte stort värde,[1] korset har endast en negativ betydelse. Det visar hur den sista mänskliga möjligheten, den religiösa, krossas.[2] Men från uppståndelsens

---

ning man måste fästa sig vid. (S. 44: »Erst wenn man, durch die Voraussetzung des Endglaubens gezwungen, in solcher Art zwischen Form und Sinn in Jesu Werk scheidet, erkennt man, wie der Endglaube dem Evangelium die *Erhebung ins Unbedingten verleiht.»)* Jesus gav ej någon etik, han förkunnade ett ethos, en viss hållning. (S. 45, 46, 58.) Det samma som gäller Jesu gärningar gäller ock hans handlingar, de äro övertidsliga och historiska på en gång. (S. 49 ff.)

1 Paul Althaus, Theologie und Geschichte, Zeitschr. f. syst. Theol. 1923, s. 764 ff., 770 ff.

2 Rbr. s. 215: »Golgata ist das Ende des Gesetzes, die Grenze der Religion. Im getöteten Gesetzchristus hat die letzte, höchste Menschenmöglichkeit: die Möglichkeit, ein Gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein, ihre Erfüllung gefunden durch ihre gänzliche — Erleidigung, dadurch, dass auch dieser Mensch — — — Gott allein die Ehre gibt.» Kristi medvetande var »das Bewusstsein seiner Gottverlassenheit.» Jfr s. 72.

synpunkt har korset värde. Ty den på korset döde Kristus är en förutsättning för den uppståndne.[1] Bland Barths meningsfränder finnas några, som giva ett självständigare värde åt Kristi död. Friedrich Gogarten ser i Kristi kors en Gudsuppenbarelse, vari Guds distans hävdas på ett utomordentligt sätt, vari Guds motsats till det timliga framträder fruktansvärt, vari alltså Guds dom avbildas, Guds dom ej över Kristus men över oss.[2] Barth hävdar emellertid raka motsatsen härtill. Guds dom gäller *både* Kristus och människorna. Kristus var själv en människa. I honom se vi den sista och högsta människomöjligheten gå under. I Kristi död se vi alltså endast huru Gud dömer det mänskliga. (Läs not 2 och jämför här Torsten Bohlins förut citerade recension i Sv. Teol. Kvartalsskrift, särskilt s. 222 ff., där detta drag utmärkt klargöres.)

2. *Den uppståndne.* Tron på uppståndelsen är själva kärnan av kristen tro.[3] Allt skulle vara dom och förintelse över världen, om inte Kristus hade uppstått.[4] Men därmed har något nytt börjat. Gud har intagit en positiv ställning till oss och detta visar sig däri att vi kunna tro på honom. *Gud* giver nämligen tron. Tro är alltid *pistis teoû.* Såsom ren pistis är den otänkbar. Och det är genom Kristi uppståndelse tron väckes. — Hur ter sig då den Uppståndne för oss? Hur uppstod han? Han är helt ny. Han är en annan. Han har intet att göra med den Kristus, som levde på jorden och var en »mänsklig möjlighet». Detta belyses med Pauli ord om den gamla kroppen, som utsås i förgänglighet och den nya, som uppstår i oförgänglig-

---

1 Ibm. s. 185: »Der Begriff der *Auferstehung* entsteht am Begriff des *Todes,* d. h. aber am Begriff des Endes aller geschichtlichen Dinge als solcher. Der leiblich *auferstandene* Christus steht immer wieder gegenüger dem leiblich *gekreuzigten* Christus und nirgends sonst.»

2 Fr. Gogarten, Die religiöse Entscheidung, s. 73, 74: »Das Nein zum Menschen, wie er geworden ist, ist hier laut und vernehmlich genug gesprochen: der Mensch des Ursprungs ist zugleich der Gekreuzigte. Das Nein dieses Todes kann nicht wohl ihm selbst, Jesus Christus, gelten. Also muss es den anderen Menschen, also uns gelten.»

3 Auferst. s. 84: »Die Auferstehung als Sinn des Glaubens.»

4 Ibm. s. 90, det gives ingen inomvärldslig »Erlösung, sondern — — — das Gericht und das Verderben waltet. — So steht es mit dem Christentum, sagt Paulus, wenn Gott Christus nicht auferweckt hat.»

het[1]. Vad är det som har skett genom uppståndelsen? Guds herravälde har segrat. Ja, hela påskevangeliet kan omskrivas i dessa orden: »Gud är Herre.»[2] Kristus blir alltså endast ett objekt, varpå Gud visar sin makt. Han blir endast ett ord i Guds mun: ett Nej på korset, ett Ja i uppståndelsen. Så blir uppståndelsetron närmast en tro på uppståndelsens subjekt: Gud. Dess objekt, Kristus, viker undan, blir otydlig. Kristusbilden blir vag och otydlig.

3. *Bilden av den Uppståndne såsom symbol.* Den kris, som Kristus genomled, är världshistoria och frälsningshistoria i koncentration. Samma kris skall övergå världen. Krisens orsak är den, att frälsningshistorien går *sin* väg tvärs igenom den profana historien.[3] Detta händelseförlopp är övertidsligt. I uppståndelsen råder samtidighet mellan liv och död.[4] Uppståndelsen sker i *ett nu,* en atomo, i en odelbar tidsenhet.[5] Här förenas hoppet, »futurum», med ägandet, »presens». Härom säger Barth: »Es gibt keine vollere freudigere, kräftigere Gegenwart Gottes als die im futurum aeternum».[6] Detta är »Gegenwart in Hoffnung». Så är även mänsklighetens uppståndelse — liksom Kristi här skildrade uppståndelse — övertidslig och den uppståndna mänskligheten likaså. För denna uppståndna mänsklighet är den uppståndne Kristus alltså en symbol.

Det är en bild, tecknad med all den spänning, som en dialektisk skärpa och en Heraklitisk glöd kan giva. Den är den närmast förut skildrade Kristusbilden så olik som möjligt ehuru R.

---

1 Ibm. s. 109: »Gott gibt ihm (dem alten Leib) den (neuen) Leib nach seinem Willen, sagt Paulus. Wie vorher der neue Leib noch nicht, so ist nun der alte nicht mehr da.»

2 Ibm. s. 112: »Ganz unzweifelhaft ist ja das Wort 'Auferstehung der Toten' für ihn nichts anderes als eine Umschreibung des Wortes 'Gott'. Was könnte die Osterbotschaft anderes sein als die ganz konkret gewordene Botschaft, dass Gott der Herr ist.»

3 Ibm. s. 122: »Die Auferstehung geschiet quer hindurch durch das Leben und Sterben der Menschen, sie ist die Heilsgeschichte, die ihren eigenen Weg geht, durch die andere Geschichte.»

4 Ibm. s. 122: »Die Gleichzeitigkeit der Lebenden und der Gestorbenen in der Auferstehung.»

5 Ibm. s. 122: »In einem Unteilbaren, also eben nicht in einem Zeitteil — — — geschehen, sondern in der Gegenwart.»

6 Ibm. s. 125.

Paulus liksom Barth vill bli fri från historien för att kunna teckna en dialektisk Kristusbild. Historia och Gud äro oförenliga för Barth. Historien är ingen ort för Gud. Då historien och evigheten korsa varandra, uppstår den stora kris, som på en gång är dom och frälsning.[1] Och det är den lidelse varmed Barth hävdar detta, som gör hans Kristusbild så olik R. Paulus. Den förres dialektik är hegelianskt klar och lugn, den senare är Kierkegaardskt paradoxal och glödande.

Christus resurrectionis har blivit tecknad även i svensk teologi. Det enda den har gemensamt med den här förut tecknade Kristusbilden är den transcendenta tendensen. Edvard Rodhe har i sitt Herdabrev tecknat denna Kristusbild såsom en reaktion mot den synoptiska, etiska Kristusbilden. Tiden har varit starkt inomvärldsligt intresserad, man har endast haft förståelse för människan Jesus och hans kärleksförkunnelse.[2] Men det vi nu framför allt behöva är en »Kristusminnets» renässans i transcendent riktning.[3] Christus in excelsis, den uppståndne och levande Frälsaren, det är den ursprungliga bibliska Kristusbilden,[4] och det är den Kristusbild som vi nu behöva. I uppståndelsen bryter det transcendenta genom det immanenta.[5] Gud förnimmes, här är

1 Eduard Thyrneysen. Der Prolog zum Johannes Evangelium. ZwdZ 1925, s. 16—17: »Zu diesem Punkte in der Geschichte, wo Geschichte aufhört Geschichte zu sein — — — dahin will sich der Evangelist stellen, beides in einen Blick fassend.»

»Ewigkeit ist in Bewegung auf die Zeit hin.»

2 Edv. Rodhe, Herdabrev, Lund 25, s. 24: »Det är icke svårt att se att inom religion och teologi tendensen under det gångna skedet gått i riktning mot att betona den inomvärldsliga aspekten.» Jfr s. 25: »Den 'synoptiske' Jesus är den inomvärldslige, 'bergspredikans Jesus' är i grunden den förgängliga människan med de oförgängliga orden, med sin för alltid giltiga förkunnelse om kärleken.»

3 Ibm. s. 25: »Vad som behöves är en Kristusminnets renässans i riktning mot det övervärldsliga.» Jfr s. 27: »Även om de stå kristen tro rätt fjärran, så förnimma de, kanske dunkelt, men dock oeftergivligt, vad det skulle innebära för dem om Kristusminnet skulle omformas därhän, att det vore minnet av en förgänglig människa, en död man, död liksom alla andra.»

4 Ibm. s. 25: »Det lider intet tvivel att det ursprungliga Kristusminnet, i den mån detta möter i bibeln, har detta moment» (transcendens).

5 Ibm. s. 26: »Men jag tror att alla förstå vad det rör sig om, nämligen just inomvärldslighetens, förgängelsens genombrytande av den övervärldslige.»

tangeringspunkten mellan Gud och världen, tiden och evigheten.[1] Uppståndelsen är något mera än ett blott historiskt faktum, det är en transcendent tilldragelse.[2]

Christus incarnationis.

William Temple, Christus Veritas, Lond. 1924. (Cit. C. V.)

> In Him God is incarnate; and inasmuch as God is one it is not part of God, but God in His fullness who is incarnate thus.
>
> C. V. 117.

> Yet this human personality is actually the self-expression of the Eternal Son, so that as we watch the human life we become aware that it is the vehicle of a divine life, and that the human personality of Jesus Christ is subsumed in the Divine Person of the Creative Word.
>
> C. V. 150.

Den engelska teologien är inte främmande för problemet tro och historia och dess svårigheter. Men denna fråga har aldrig så dominerat som i tysk teologi. Man ser den, men man sysslar inte så mycket med den. Metoden är olika. Den tyska teologien söker övervinna det historiska betraktelsesättet genom en sublimerad historiefilosofi eller en idealistisk historieuppfattning. Den engelska teologien använder här genomgående vad jag vill kalla en evangelisk metod. Man söker ej övervinna historien med historiefilosofi, utan med ett religiöst betraktelsesätt. Kristus

---

1 Ibm. s. 26: »Gud såsom den, som lägger beslag på människorna och lyfter dem över världen, Gud såsom den som giver dem ett tryggat område, som intet i världen kan fråntaga dem, han blir detta såsom den som uppväckt Kristus från de döda. Hans övervärldslighet träder så att säga inom räckhåll genom uppståndelsen. Den kan icke manifestera sig såsom inomvärldslig utan att upphöra att vara vad den egentligen är. Här är en tangeringspunkt.»

2 Ibm. s. 26: »Därför kan uppståndelsetilldragelsen aldrig bliva såsom ett vanligt historiskt faktum med dess inomvärldslighet.»

intresserar mera såsom Ordet, som blev kött, än såsom den historiske Jesus. Det historiska problemet har aldrig framträtt så i förgrunden i England som i Tyskland.

Denna egenartade Kristusbild är genomgående i all nutida engelsk teologi. Otvivelaktigt visar den släktskap med den tidigaste grekiska kristenhetens Kristusbild. Starkast framträder detta hos Inge,[1] men är hos alla lätt att konstatera.[2]

1. *Ordet i historien.* När tiden och evigheten, historien och Kristus, mötas, dessa två, om vilka Barth säger, att de äro oförenliga och att tiden splittras och förgås vid beröringen med evigheten — när Temple ser hur de mötas, vad säger han därom? Tiden liksom drager sig tillsamman, krymper ihop, koncentrerar sig till en enda lysande punkt. Guds sol har lyst under seklerna, men nu samla sig strålarna till en enda strålande fokus. Hela världshistorien och hela Guds handlande med världen koncentrerar sig i Jesu Kristi liv.[3] Det kommer alltså ingalunda till någon »kris». Gud och världen ha icke varit främmande för varandra någon gång. Han skapade världen genom Ordet. Så frälsar han ock genom Ordet. Vad som således sker i inkarnationen är icke en »kris», intet nytt förhållande mellan Gud och världen inträder, men det förhållande, som alltid rått, kommer här tydligare till synes.[4] På samma gång är det dock något nytt, något utifrån, som bryter fram: inkarnationen är icke en följd

---

1 W. R. Inge, Outspoken essays, sec. ser. Confessio fidei och Speculum animae, 2. föreläsn.

2 Märk den stora betydelsen, som treenighetsläran har i sammanhang med kristologien. Se C. V. 121 f., 274—285. Mens creatrix s. 351—367. Conc. prayer s. 36—39. Speculum animae s. 20 f.

3 Mens creatrix s. 318: »What we see in Him is what we should see in the history of the universe if we could apprehend that history in its completeness.»

4 Ibm. s. 317: »Is was not an alien principle coming into the world but precisely He by whom the world was made and apart from whom — — — there has not even one thing happened. We cannot therefore think of the world as something which, even for a moment, moves independently of God.»

Jfr H. Maynard Smith, Atonement, Lond. 25, s. 204: »— — — look on Our Lord as the Lamb that has been slain from the foundation of the world. If this be so, God in Eternity has ever been willing to forgive, and it is not ilogical to argue that He has always had the same reason for forgiving.»

av den föregående historiska utvecklingen.[1] Enheten i denna dualism finna vi, om vi hålla den tanken fast, att Gud är inkarnationens subjekt: han, som är försyn, är även frälsare. Vad Gud *alltid* är, *visar* han särskilt tydligt i Kristus. Kristus blir en historiens symbol.

2. *Christus revelator.* I den andra föreläsningen i Universality of Christ talar Temple om »Christ, the complete revelation». Den gudomliga kärleken kulminerar i Kristi historiska uppenbarelse. Där se vi den tydligast.[2] Mellan Gud och Kristus råder en väsensenhet, som framträder i aktivitet, kärlekens aktivitet. Denna enhet är alltså en handlingens, en viljans enhet.[3] Kristus avslöjar för oss Guds *vilja.*[4] Fråga vi, huru det gudomliga och det mänskliga draget i Kristusbilden förhåller sig till varandra, svarar Temple, att dessa faktorer finnas inte bredvid varandra hos Kristus, de hava sammansmält till *en* personlighet med en enhetlig vilja, som besegrar alla frestelser och blir allt starkare.[5] Denna kärleks-vilja, som är det dominerande draget i Kristus-

1 Mens creatrix s. 317: »Upon the one side this revelation is an altogether new fact; it does not rise out of the previous history of the world, though the previous history of the world had been so guided as to prepare for it. It is an invasion from without.»

2 Universality of Christ, s. 67: »And all this culminates in the act of revelation from the Divine side. For what is the supreme and peculiar feature of Deity as revealed in Christ? Triumphant sacrifice.»

3 C. V. s. 149: »If we know what we are about we may rightly say that the unity of God and Man in Christ is a unity of Will, for Will is the whole being of a person organised for action.»

4 Här framträder tydligast den etiska färg, som C. V. fått till skillnad från Mens creatrix.

5 C. V. s. 150: »That human personality (of Christ) does not exist side by side with the divine personality; it is subsumed in it. Will and personality are ideally interchangeable terms; there are two wills in the Incarnate in the sense that His human nature comes through struggle and effort to an ever deeper union with the Divine in completeness of self-sacrifice.»

Jfr en annan uppfattning om inkarnationen. Frank Abauzit, Le problème du Christ, Génève 14, s. 16: »Jésus réalise complètement la notion idéale de l'humanité, parce que le Dieu Sauveur s'est incarné en lui. — — — — Si nous sommes tous fils de Dieu par droit de nature, et appelés à le redevenir plus profondément par une victoire morale que la grâce peut seule produire en nous; Jésus, représentant par excellence de l'humanité, est aussi par excellence le fils de Dieu.»

bilden, har nu på oss ett oemotståndligt inflytande. Gud besegrar oss genom denna vilja, dess makt över oss blir starkare, ju renare den visar sig. Starkare och renare se vi den aldrig än i Kristi död.[1] Därför har denna Kristi gärning större inflytande över oss än något annat faktum i frälsningshistorien. Guds kärlek till oss framtvingar hos oss kärlek till Gud.

3. *Försoningen genom Kristus.* Då Gud försonar oss med sig, sker detta därigenom, att han förlåter våra synder. Detta är försoningens innehåll. Genom denna syndaförlåtelse åstadkommes enhet mellan Gud och människa.[2] Förlåtelsen är intet annat än kärlekens aktivitet. Kärlekens aktivitet förnimmes av kärlekens motsats, synden, såsom ett bekämpande: den syndige känner, att Gud är vred.[3] Därvid kan man ej säga, att Guds vrede riktar sig mot synden, under det han älskar syndaren. Ty synden är viljans förvändhet, och viljan är personligheten, så tillvida som personligheten är aktiv.[4] Det vi förnimma såsom Guds vrede är icke »illvilja», det är »antagonism».[5] Gud är kärleken och kan inte hysa illvilja. Men han är aktiv kärlek och hans kärleks vilja krossar vår vilja och står den emot. Den kristne erfar nu hur denna antagonism upphör i Kristi ställföreträdande lidande.[6] Led

---

1 Outspoken essays, sec. ser. s. 46: »The Incarnation and the Cross are the central doctrines of Christianity. — — — — So far as I can see, nothing but a personal Incarnation, and the self-sacrifice of the Incarnate, could either adequately reveal the love of God for man, or call forth the love of man to God.»

2 C. V. s. 264: »The purpose of forgiveness is to reconstitute the unity of the divine and the human.»

3 Universality of Christ, s. 77: »While our souls are sinful there is antagonism in the nature of God against us — something that may fitly and rightly be called the 'wrath of God'.»

4 C. V. s. 258: »My sin is the wrong direction of my will and my will is just myself so far as I am active.» Frédéric Bettex, Que pensez-vous du Christ? s. 24: »La punition du pécheur, ce n'est pas d'être poursuivi par un Dieu dur, impitoyable et irrité, qui se plairait à le tourmenter — — — — C'est lui, et non pas Dieu, qui est furieux contre lui-même. C'est lui qui se sépare de Dieu et non pas Dieu qui se sépare de lui. C'est lui, pécheur, qui hait Dieu, et non pas Dieu, qui le hait.»

5 C. V. s. 258: »There is an antagonism of God against me — not indeed an ill-will towards me.»

6 Universality of Christ, s. 77: »And Christians believe that the antagonism in God against us is removed by the sufferings of Christ.»

han vårt straff oskyldig? Det vore orätt. Nej, men den kristne är ett med Kristus. Då Kristus dör, dör den, som tror på honom. Vi gå igenom allt med honom. Kristus lider inte ensam *för* oss, han lider *tillsamman* med oss, men såsom den förste, den främste. Han går före, och vi följa efter. Och därför försonas vi med Gud genom Kristi kors. Guds antagonism upphör med Jesu lidande.[1] — Men skulle inte Gud kunna förlåta utan lidande? Här skulle jag vilja svara, att en sådan förlåtelse är otänkbar, emedan kärleken måste besegra det som står den emot, och detta nederlag alltid skall kännas som en smärta. Den tankegången finns ej hos Temple. Han anlägger en mera etisk synpunkt: korset står där för att visa att Gud tar synden allvarligt. Ingen kan säga, att Gud »inte bryr sig om synden». Vore Gud slapp så vore förlåtelsen omoralisk.[2] Försoningen är den gudomliga kärleksviljans stora aktivitet. Där tvingas det onda att tjäna Gud. Det ser ut, som om kärleken ginge under, men dess metod är att »segra när den lider». Och vad som från våldets synpunkt är ett nederlag, är för kärleken en seger. Ty den segrar alltid genom att offra och giva sig själv.[3]

Det stora religiösa värdet hos den engelska teologiens Kristusbild ligger i öppen dag. Den har gripit sig an med frågorna om försoning och frälsning med allvar och skarpsinnighet, härvid påverkad, såsom det vill synas, av varm personlig fromhet.[4]

---

1 Universality of Christ, s. 78: »The Christian is *in* His Master. If Christ died the death penalty of sin, then so did we in Christ, — — — — the antagonism ends, not because He is satisfied with the sufferings of another on our behalf, but because if we are in any degree united to Christ, — — — — we shall be moving on from stage to stage in the process of transformation into His likeness.»

2 Ibm. s. 80: »The doctrine of the forgiveness of sin would be immoral if there were not a Cross. But no Christian is ever going to say 'It is all right; God did not really mind'.» Jfr C. V. s. 260: »No one who hears the word which pronounces his pardon from the lips of the Crucified, will be for a moment tempted to say, 'He does not mind'. Therefore the Cross by showing what sin costs, God, safeguards His righteousness while He forgives.»

3 Mens creatrix s. 322 och C. V. s. 270.

4 Erik Peterson, Was ist Theologie? Bonn 25, kan även sägas teckna en Christus incarnationis i det att han åter och åter framhåller, att Kristus framför allt är att förstå såsom Logos. Det är intressant att se huru han

Christus via, vita, veritas.

G. Aulén, Våra tankar om Kristus, Sthlm 1921.

> Han sammanfaller icke med Gud. Men det är den kristna trons djupaste förvissning, att han och Fadern äro ett. De äro ett i vilja och hjärtelag, ett i syftemål. Hans obrutna stränghet mot synden är Guds egen stränghet, hans offrande kärlek Guds egen kärlek. Hans kamp mot det onda är Guds egen kamp mot det onda, hans lidande Guds lidande, hans seger Guds seger. Vi se i honom Guds eget väsen.
>
> V. t. om Kr. s. 73.

Ett av de utmärkande dragen hos Auléns teologi är dess utomordentliga klarhet. Om detta är ett karakteristiskt drag för Auléns stora arbete Den allmänneliga kristna tron, så gäller det i lika hög grad om Våra tankar om Kristus.

1. *Christus via.* (Kap. 3.) Kristus är Guds väg till oss.[1] Därmed har jag antytt vad Aulén ständigt framhåller, nämligen att Gud icke bara är utgångspunkten för vad som sker i Kristus. Han är *subjektet.*[2] Vad Kristus gör får icke betraktas såsom något skilt från Gud. I Kristi lidande lider Gud själv.[3] Men i detta

---

härav drager ganska egenartade slutsatser om dogmernas betydelse för teologien.

1 V. t. om Kr. s. 51: »Gud övervinner i Kristus det som skymmer och skiljer. Han, d. ä. hans kärleks makt slår sig här igenom, segrande över alla hinder, som stå i vägen för hans herravälde.»

2 Den allm. kr. tron, s. 182: »Guds aktivitet är den verkliga makten i detta livsverk, m. a. o. Gud är subjektet i den gärning, som här utföres.»

Jfr Frédéric Bettex, Que pensez-vous du Christ? s. 19: »Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même (2. Cor. 5: 18.) Ainsi, nous voyons, ici encore, *la parfaite réconciliation avec Dieu opérée* par Dieu lui-même! Quelle religion a jamais pu offrir aux hommes quelque chose d'aussi grand?»

3 Här inför Aulén tanken på den lidande Guden. Se D. allm. kr. tron, s. 190 ff. Jfr Manfred Björkquist, I den andliga krisen, Sthlm 19, s. 29: »Hade Kristus varit mindre gudomlig, hade väl någon väg funnits förbi. Men nu måste det uppenbaras en gång för alla i vår historia att en Gud måste dö, om han stiger ned till oss.»

lidande visar sig ingalunda någon svaghet eller underlägsenhet. Det är kärlekens sätt att segra genom offer.[1] Och på detta sätt övervinner Gud genom Kristus det onda, det som skilde oss från honom, synden. Då Gud är frälsningens subjekt, är det tydligt, att man inte kan tala om ett omstämmande av Gud genom Kristi lidande. Gud har i alla tider varit densamme. Såsom en annan svensk teolog har sagt: »Det fanns så att säga ett kors i Guds eget hjärta innan ännu något rests på Golgata».[2] Förändringen skall ske hos oss. *Hos* oss, är ingen förändring skedd *för* oss? Jo, vi leva under helt nya förhållanden. Situationen har förändrats. Världen har blivit en annan genom Kristi lidande.[3] Detta är den *objektiva* sidan av försoningen. Och Kristus är vår *ställföreträdare*[4] i lidandet så tillvida, som Gud utvalde *honom*

---

1 V. t. om Kr. s. 55: »Allt hänger på, att målet — det ondas övervinnande — verkligen nås. Och detta nås på en helt annan väg: genom kärlekens offergärning.»

2 J. Lindskog, Tankar om försoningen i Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, Lund 1923, s. 115: »Hans offer på korset är symbolen av ett överhistoriskt offer i Guds eget liv. — — — — Golgatas kors är det historiska förkroppsligandet av detta kors (i Guds eget hjärta). Bristen hos Lindskog är den att han saknar sinne för den objektiva sidan i försoningen.

3 Den allm. kr. tron, s. 188: »Vår strid är en strid under förändrade livsvillkor på grund av det livsverk, som så att säga öppnat slussarna till Guds kärleks flöden och lidit in hans kärlek i världen.»

Jfr Yngve Brilioth, Tidernas konung, Sthlm 24, s. 24: »Det är Gud själv, som i honom trätt in i timlighetens värld, talat till oss, handlat med oss och genom en suverän skapareakt brutit genom de timliga sammanhangens kedja.»

4 V. t. om Kr. s. 61: »Genom Kristi fullkomnade livsverk och hans ställföreträdande lidande har hela situationen förändrats. Vår kamp mot det onda är en kamp under förändrade livsvillkor. Från denna utgångspunkt kunna vi se den djupa innebörden i talet om Kristi ställföreträdande gärning.»

Jfr Frank Abauzit, Le problème du Christ, s. 19: »Il faudrait qu'un homme, pionnier de l'humanité, un homme délivré de l'égoïsme eut l'audace de se jeter en avant, comme Arnold von Winkelried ramassant en gerbe sur sa poitrine les piques des soldats ennemis et frayant la route de la victoire à ses compatriotes.» Jfr s. 21: »Est-ce que Jésus n'a pas dépensé toutes ses forces, toute l'activité de ses muscles, de son cerveau, tout son corps et tout son âme, au service de son Père céleste et de ses frères humains? — — — — il est mort pour apprendre à l'humanité à mourir.»

att vara den väg, på vilken han kom till oss såsom den självutgivande kärleken, det verktyg, genom vilket han handlade.[1]

2. *Christus vita.* (Kap. 4.) Kristus är mer än vägen, han är *livet.* Han är mer än medlet, verktyget, han är kraften. *I honom finna vi den levande Guden själv, därför är han för den kristne livet.* Hur skola vi förstå denna enhet mellan Gud och Kristus? Den är inte substantiell —det är ett fysiskt betraktelsesätt, främmande för den sak det gäller. Men vi se i Kristus Faderns väsen och hjärtelag.[2] Kristus föddes sådan, uppfylld av Guds Ande, Guds väsen.[3] Äro då Kristus och Gud identiska? »Den som har sett mig, han har sett Fadern», kan Kristus säga. Nej, de äro icke ett och det samma. Det finns en skillnad på samma gång som det finns en *väsensidentitet,* ty det heter också: »Fadern är större än jag». Men deras identitet är icke absolut. Gud är identisk med Kristus så till vida som han är den uppenbarade Guden.[4] Helt kunna vi aldrig lära känna Gud.[5] Mellan den Gud, vi känna i Kristus, och den okände råder dock intet sådant förhållande, att de uttränga varandra. Tvärtom: ju mera vi lära känna Fadrens hjärtelag i Kristus, desto mera förstå vi att vår kunskap är ett styckeverk.[6]

3. *Christus veritas.* (Kap. 1, 2.) Är Kristus sanningen? Den frågan innehåller tvenne: 1. är Kristus den högsta sanningen vi kunna tro på, är inte Gud högre, och 2. är Kristus sanning, ehuru

---

1 Arvid Runestam, Kristendomen och den materiella nutidskulturen, Sthlm 24, s. 61: »Den är den störste, som Gud ger kraft att gå djupast in i mänsklighetens andliga nöd: ställföreträdande lidande.» Jfr s. 78 och 90. Jfr Sv. teol. kvartalsskr. 1925, s. 35 ff.

2 V. t. om Kr. s. 73: »Vi se i honom Guds eget väsen — så som det överhuvud är oss möjligt att se det under jordelivets villkor.» Jfr D. allm. kr. tron, s. 207.

3 N. Söderblom i Religionen och tiden s. 82: »Ingen kan taga vad som icke blivit honom givet. Det egentliga undret ligger i inkarnationen, Kristi tillblivelse. Det under som utgöres av hans väsen fanns redan i Marias sköte. Trosartikeln förlägger det med rätta dit.»

4 V. t. om Kr. s. 76: »Den identitet, som avses, är — kunde man säga — en uppenbarelseidentitet, icke en personidentitet.»

5 V. t. om Kristus s. 79: »Hur förvissad man än är om att verkligen ha fått lära känna Guds väsen, så är man på samma gång starkt medveten om, att vår Gudskännedom har sina oöverskridbara gränser.»

6 Ibm. s. 79.

t. o. m. hans historiska existens varit ifrågasatt? På den första frågan svarar nu Aulén, att Kristus och Gud icke äro tvenne skilda objekt för vår tro, utan det att tro på Gud betyder att tro på honom, sådan han möter oss i Kristus.[1] Den kristna tron är Gudstron.[2] Och den kristna teologien teocentrisk. Den andra frågan innehåller problemet Kristus och historien. Härom säger Aulén: »Det finnes icke längre någon möjlighet att fatta Kristus såsom endast en episod i mänsklighetens historia. Han bevisar sig som den fortgående uppenbarelsens Herre. Hans livsverk får sin gudomliga tolkning och sanktion genom denna fortgående uppenbarelse».[3] D. v. s.: Kristus uppenbarade sig *inte en gång* i historien, han är *en levande kraft* i historien.[4] Kristus verkar *nu* och mellan detta nu och hans historiska uppenbarelse ligga århundraden, under vilka han verkat.[5] Detta är kristendomens levande andesammanhang.

---

1 V. t. om Kristus s. 15: »icke att tro på Kristus såsom någonting vid sidan av Gud eller i motsättning till honom utan i stället att lita till och betvingas av Gud just sådan som han möter oss i Kristus.» Jfr Festskriften till ärkebiskop Söderblom, Sthlm 1926, art. Gudsbild och Kristologi hos Paulus av G. Aulén, där denna synpunkt ytterligare klarlägges.

Jfr E. Eidem, Han som var och som är, Sthlm 23, s. 28: »Inte i främsta rummet så att han givit oss en lära om den himmelske Fadern, utan framför allt så, att han i sin person levat och älskat Fadersbilden in i världen.»

2 D. allm. kr. tron s. 57 ff.: »All kristen tro är alltigenom Gudstro.»

3 V. t. om Kristus s. 38.

Jfr Frédéric Bettex, Que pensez-vous du Christ?, s. 13: »À ce moment-là, il etait beaucoup plus difficile de croire en lui qu'à l'époque actuelle et dans les conditions présentes. — — — — Aujourd'hui nous possédons des renseignements précis et certains sur la personne de Christ. Nous sommes en état d'apercevoir et d'embrasser du regard de la foi les grandioses conséquences de ses paroles et de son oeuvre.»

4 D. allm. kr. tron s. 51 ff. Uppenbarelsen fattas dynamiskt såsom en produktiv andemakt.

Jfr G.-H. Mackintosh, L'Assemblée de Dieu ou la pleine suffisance du nom de Jésus, Lausanne 14, (framhåller Kristus såsom den skapande faktorn för kyrkan.)

5 Yngve Brilioth, Tidernas konung s. 147: »Kristus är med i tiden, med i tiderna, i och genom dem förverkligar han sin konungagärning och lägger dem under sin lydnad.» Jfr s. 146—160.

Jfr E. Eidem, Han som var och som är s. 96: »Den kristne tänker på, han talar till och om Jesus Kristus såsom sin *nu* och *för honom* verksamme

Förutom redan anförda auktorer har Manfred Björkquist på flera ställen berört kristologiska frågor.[1] Men att ur hans mystiskt-romantiska teologi leta fram linjerna till en Kristusbild vore ett företag för sig. Det har ej kunnat ske här. Einar Billing[2] och Folke Alin[3] ha båda skrivit om försoningen, den förre med exegetisk bakgrund, den senare delvis under inflytande av F. C. Krarup.[4]

Finnes hos alla dessa något gemensamt drag i Kristusbilden? Tvenne synas lätt.

1. *Gud är subjektet* i vad som sker. Gud lyser igenom Kristus. Samtidens teologi är teocentrisk, talar om Gud även under rubriken Kristus och får en rik kristologi. Den »historiska» teologien var kristocentrisk, talade om Kristus även under rubriken Gud, och den fick en mager kristologi. Klarast kommer tanken på Gud såsom den där handlar i Kristus fram hos Aulén, minst hos Rudolf Paulus.

2. *Det är inte bara den historiske Kristus* man talar om i nutida teologi. Det är trons Kristus, d. v. s. han väcker tron och betygar sig därigenom vara sanningen. Härigenom verifieras historien. Kristus är historiens Herre, han är ej beroende därav.

Han ljuset är och sanningen,
Han vägen är och livet:
Den honom söker, finner än,
och även den
som beder varder givet.[5]

---

medlare och frälsare. Jesus Kristus förnimmes såsom samtidig med honom, i samma betydelse, som Gud av honom uppleves som samtidig.»

1 Manfred Björkquist, Vårens oro, Upps. 19, s. 5 m. fl., Ny ungdom, Sthlm 22, s. 89 ff., För hjärta och tanke, Sthlm 23, s. 110 ff.

2 Einar Billing, Försoningen, Upps. 08, s. 72 och 88. Här antydes att Gud är subjektet i vad som sker i Kr. Om ställföretr. lid. se s. 87: »För att slippa döma går Jesus i döden.»

3 Folke Alin, Försoningen, Sthlm 20, s. 5: »Gud själv är försoningens ytterst verkande kraft.» Denna synpunkt genomföres tyvärr ej.

4 F. C. Krarup, Livsforstaaelse, Köbenhavn 17, s. 186—194, där Kristus beskrives dels såsom Guds representant inför oss, dels såsom vår representant inför Gud. Så ser även Alin på Kristus. Se a. a. s. 29.

5 Sv. ps. 146: 4.

Kap. V.

VÄRLDSBILDEN.

Bergson, Spengler, Einstein.

Se där de tre, som tecknat huvuddragen i den världsbild, som är den förhärskande under denna tidsepok!

Skulle jag nämna tre namn med samma inflytande över den tid, som ligger närmast före vår, bleve det Darwin, Haeckel, Marx.

Huru olika de två tidsavsnitten äro, se vi av en jämförelse mellan dessa män. Darwin och Bergson börja båda i biologien, men den förre förblir biolog under det att Bergson blir en tidens filosof. Haeckel fortsätter materialismens linje och Spengler tidsfilosofiens. Båda äro kosmologer, Haeckel ger världen en biologisk-materiell förklaring, Spengler en historisk-filosofisk. I Marx och Einstein ha linjerna gått så mycket i sär, att inga jämförelser äro möjliga. Marx är en praktiskt anlagd materalist, gripen av evolutionismens förhoppningsfulla optimism, Einstein är en tidens och rummets teoretiker.

Darwin, Haeckel, Marx: det är evolutionism, monism, socialism.

Bergson, Spengler, Einstein: det är *rummets och tidens filosofi.*

Har dessa mäns inflytande sträckt sig inom teologiens gränser? Ja, för visso. Få filosofer ha ställt sig så förstående till Spenglers verk[1] som teologerna Heim och Grützmacher i deras utmärkta arbete[2] om Spenglers ställning till kristendomen. Vad Bergson[3] betytt för den moderna historieuppfattningen, även inom teologien, kan man ännu ej fullt inse. Detsamma gäller

---

1 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I och II, Münch 24.

2 Karl Heim och R. H. Grützmacher, Oswald Spengler und Das Christentum, Münch. 1921. Jfr K. Heim, Glaube und Leben, Berl. 26 s. 380 f.

3 Henri Bergson, L'évolution créatrice, sv. övers. av Algot Ruhe, Sthlm 11. Materia och minne, sv. övers. av dens. Sthlm 13. Intuition och intelligens, sv. övers. av dens. Sthlm 14. Tiden och den fria viljan, sv. övers. av dens. Sthlm 12. Krigets betydelse, sv. övers. av dens. Sthlm 15.

Algot Ruhe, Henri Bergson, Tänkesättet Bergson i dess grunddrag, Sthlm 14.

Spengler. Einsteins inflytande[1] blir måhända det största. Det är ännu ej skönjbart.[2]

Det synes alltså vara riktigt, att se den *nutida teologiens världsbild under rummets och tidens kategorier.*

I. Mundus spatii.

Man kan lägga tyngdpunkten i tiden eller i evigheten. Man kan vara socialt eller eskatologiskt orienterad.

Så finnes i samtidens teologi en etisk, aktiv, inomvärldslig tankelinje och en religiös, mystisk, eskatologisk. Vi finna en social[3] och en eskatologisk världsbild. Den förra är sluten som en *sfär,* den senare öppnar oändliga *perspektiv.* Därtill kommer en tredje bild: världen såsom en organism.

1. *Etisk optimism.*

Albert Schweitzer, Kultur und Ethik, Münch. 23.

> Der Wille zum Leben ist stärker als die pessimistische Erkenntnis. Instinktive Ehrfurcht vor dem Leben ist in uns, denn wir sind Wille zum Leben.
>
> K. und E. s. 207.

Har jag gjort rätt, då jag valt Schweitzer till representant för den etiska optimismen? Han är ju förkunnaren av en eskatolo-

---

1 A. Einstein, Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie. Braunschw. 22.

W. Bloch, Einführung in die Relativitätstheorie, Leipz. 21.

A. Pflüger: Den Einsteinska relativitetsprincipen, sv. övers. av J. Tunberg, Sthlm 20.

2 K. Heim, Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre, ZThK 1921, s. 330 ff. Glaubensgewissheit s. 164.

3 Paul Natorp, Sozialidealismus, Berl. 1922. Se härtill Wobbermins kritik i hans Das Wesen der Religion, Leipz. 22, s. 206, 440 f.

gisk kristendom.[1] Långt efter det Geschichte der Leben-Jesu-Forschung skrevs säger han i sina Birminghamföreläsningar 1922, att dess etiska halt och dess eskatologiska inställning[2] är det konstituerande för kristendomen; därjämte framhålles dess irrationella karaktär.[3] Men nu har ivern att bota Europas sår gripit honom. Under ensamheten i Afrikas urskogar[4] har han skrivit sina två senaste böcker,[5] i vilka han uteslutande sysslar med etiska problem.

Troeltsch säger vid en jämförelse mellan tysk och engelsk religiositet, att religionen har större socialt inflytande i England än i Tyskland, emedan engelsmännens religiositet mera finner uttryck i praktisk social verksamhet än i dogmatiska diskussioner.[6] Och vi svenskar som ju åtminstone känna engelskt kyrkoliv genom Gabrielssons Kyrkostudier[7] (!) veta ju, huru den

---

1 Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tüb. 21, s. 631—642. Märk dock huru redan här (1913) Schweitzers grundåskådning kommer till synes t. ex. i följ. ord: »In Wirklichkeit vermag er für uns nicht eine Auktorität der Erkenntnis sondern nur eine des Willens zu sein.» (S. 636.)

2 Albert Schweitzer, Christianity and the religions of the world, Lond. 23, s. 77 ff.

3 Ibm. s. 24, 29—30, m. fl. ställen.

4 Albert Schweitzer, Mellan urskog och vatten, Upps. 22, s. 143: »När dagen icke varit alltför ansträngande, har jag kunnat arbeta två timmar efter kvällsmaten på mitt verk om 'Etik och kultur i det mänskliga tänkandets historia'.» Denna lilla notis och vad sedan följer ger något oemotståndligt fängslande åt Schweitzers sista bok.

5 K. und E. och Kulturens degeneration och regeneration, Sthlm 24.

6 E. Troeltsch, Gesammelte Schriften II, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tüb. 22, s. 72: »Die dogmatischen Streitigkeiten zurücktreten und die praktisch-sociale Leistung — — — eine viel grössere Bedeutung besitzt.»

Är månne icke detta ett gemensamt drag hos alla reformerta kyrkor? Jfr Jules Gindraux, La finale de l'histoire, Genève 19, denna bok, på en gång eskatologi och sociologi, s. XXXII: »Après ces considérations, — — — on comprendra que les chrétiens sérieux sentent le besoin d'une piété plus vivante, mais aussi d'une action sociale.» Jfr s. 140 f. Sedan de faktorer, som medverka i den nuvarande situationen, skildrats, säger auktor: »Raison encore d'attendre sur cette terre même, abreuvée de sang, un lumineux règne du bien, instauré par l'action surnaturelle du Christ céleste et ressuscité, présent dans son Esprit, et de voir dans ce Royaume la conclusion de l'histoire humaine sur notre planète.»

7 S. Gabrielsson, Kyrkostudier, Upps. 1910, s. 168 ff.

engelska kyrkan ägnar stort intresse åt det sociala livet. Och en tysk sociolog, W. Sombart[1] ger den anglikanska socialismen ampla lovord för dess besinningsfullhet och jämvikt. Och när därtill den engelska tidskriften The Pilgrim, utgiven av en så framstående teolog som William Temple, utan att vara någon religionssociologiskt betonad tidskrift, dock faktiskt sysslar mest med frågan om kristendomens inflytande i sociala spörsmål — hade jag då inte bort söka en engelsk representant för den riktning, jag här talar om?

Jag tror ändå inte det. Här är fråga om teologi, ej om praktiskt arbete. Och ingen teolog i samtiden torde med så levande intresse och så djupa och breda perspektiv som Albert Schweitzer ha behandlat frågan om kultur och etik.[2]

1. *Europas kulturella läge.* Det är inte den materiella kulturen, som Schweitzer riktar uppmärksamheten på, åtminstone ej i främsta rummet. Han strävar inte direkt efter att åstadkomma en materiell uppblomstring. Men han ser den andliga kulturens degeneration. Han känner den stora europeiska tröttheten — det spenglerska missmodet. Detta är kulturens degeneration. Schweitzer vill ge Europa nytt levnadsmod.

Därvid tar han sin utgångspunkt i den absoluta pessimismen. Han avkortar den inte, bryter inte av udden, kompromissar inte.[3] Det västerländska tänkandet har sökt giva ett rationellt etiskt svar på livet och tillvarons gåta. Ett sådant svar finnes inte. Vi måste avstå därifrån.

---

1 Werner Sombart, Sozialismus und soziale Bewegung. Jena 20, s. 210 ff.

2 Här bör även nämnas Max Maurenbrecher, vars predikningar äro starkt socialt färgade. Se den av honom utgivna prediko- och föredragsserien Glaube und Deutschtum, Dresd.

3 Kulturens degeneration och regeneration, XIII: »Det är omöjligt att i världen upptäcka någon antydan till en meningsfylld evolution, inom vilken vårt verkande får betydelse. Ej heller ett enda etiskt moment kan skönjas i skeendet i världen. — — — — Jag tror mig vara den förste inom det västerländska tänkandet, som vågar fullt ut erkänna detta förkrossande kunskapsresultat.»

Jfr här Manfred Björkquist, I den andliga krisen, s. 79: »Kulturens hjärta håller på att brista. Kulturen saknar enhet, ledning, inspiration.» Se vidare samme förf. En bok om dödens mening, s. 9 ff.

Så länge man söker sätta världsåskådningen över livsåskådningen, skola mänsklighetens största frågor bliva obesvarade.[1] Man kan icke utgå från något annat än den egna själen, om man vill vinna klarhet över tillvaron: livsåskådningen måste vara utgångspunkten för världsåskådningen, inte tvärt om. Annars blir följden pessimism och skepsis. Detta är filosofiens skuld i kulturens degeneration.

Kapitalism och industrialism ha gjort oss överansträngda och trötta. Arbetets specialisering har drivits så långt, att arbetet mistat allt intresse.[2] Samhället är överorganiserat[3] och vår frihet alltför beskuren.

Intellektuell besvikelse, materiellt betryck, arbetets mekanisering, nationella förluster och individuella sorgeämnen ha gjort oss till degenererade, livströtta människor. Och sådan måste följden bliva av den europeiska kulturens utveckling.[4] Den löpte sådana banor, att resultatet ej kunde bli annorlunda.

Misstaget erkännes.[5] — Vi ha gått under.[6]

2. *Den europeiska kulturens pånyttfödelse.* Det är ifrån denna pessimismens yttersta gräns Schweitzer återvänder med nyförvärvad optimism. Han har upptäckt, vad många ha upptäckt i denna tid: *Livet.* Men han har gjort sitt fynd på sitt eget sätt. Och full av hopp och glädje, kanske alltför optimistisk, kommer han nu med sin förkunnelse. Jag vill inte dölja, att liksom Schweitzers pessimism snarare på mig verkar tänkt än upplevd situation, så kan hans optimism ej gripa och värma mig.

---

1 Ibm. s. XV.

2 Ibm. s. 13.

3 Ibm. s. 16.

4 K. und E. s. 1—10.

5 Ibm. s. 202: »So bleibt uns nichts übrig, als uns einzugestehen, dass wir nichts an der Welt verstehen, sondern von lauter Rätseln umgeben sind.»

6 Otto Baumgarten, Christentum und Weltkrieg, Tüb. 18. Här ha vi ett typiskt prov på tysk efterkrigspessimism utan den Schweitzerska optimismen som final. Baumgarten väntar, att efter kriget skall det finnas mest »Seelen, die auf den Umweg über den Bruch mit Natur und Kultur aus dem Gefühl kreatürlicher Gebrochenheit und sündhafter Ohnmacht des menschlichen und eigenen Wesens heraus», söka den barmhärtige Guden. Alltså: på omväg *förbi frågan om kulturen.* I kulturella ting måste man vara stoiker, visa mod och bestämdhet utan att hysa hopp. S. 128—138.

Men jag kan grant se, att det är storslagna tankar han framställer.

Det som skall rädda Europa är »die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.»[1]

Den västerländska filosofien begick det felet, att den satte världsåskådningen före livsåskådningen. Vi måste nu söka en annan väg. Vi måste börja hos oss själva, i vår egen varelse. Där finna vi viljan till liv, livsbejakelsen, som är starkare än den intellektuella pessimismen.[2] Vi må aldrig så bittert känna de gränser, över vilka vårt förnuft ej kan komma, viljan till liv bevarar oss från passivitet och liknöjdhet. Den är en eggande, drivande kraft. Den kan återuppbygga det fallna, frambringa nytt till ersättning för vad som gått under och — vad som är viktigast av allt — den håller oss uppe och ger glädje och mod och friskhet.

Viljan till liv vill endast skaffa kunskap om sitt eget väsen. Kunskap om världen kan den ej erhålla.[3] Den vänder sig mot livets djupaste källor. Där lär den vördnaden för allt, som lever, icke bara för det mänskliga, men för allt levande.[4] Att befrämja livet blir det första budet. Intet levande får skadas. Grundprincipen i denna etik lyder så: Att uppehålla och befrämja det, som lever, det är gott; att förstöra liv eller hämma det levande, det är ont.[5]

Det är ju enkelt och klart. Låtom oss se till huru denna etik skall förverkligas!

Massorna måste förandligas. De måste förmås att tänka över livet.[6] Massorna måste differentieras till individer, självständigt

---

1 K. und E. s. 237.

2 Ibm. s. 207: »Der Wille zum Leben ist stärker als die pessimistische Erkenntnis. Instinktive Ehrfurcht vor dem Leben ist in uns, denn wir sind Wille zum Leben ...»

3 Ibm. s. 209: »Ein Schiffbrüchiger ist der Wille zum Leben, der über die Welt wissend werden will; ein kühner Seefahrer der Wille zum Leben, der über sich selbst wissend wird.»

4 Ibm. s. 228: »Die Hingebung nicht nur auf Menschen, sondern auch auf die Kreatur, ja überhaupt auf alles Leben.»

5 Ibm. s. 239: »Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist Leben vernichten und Leben hemmen.»

6 Ibm. s. 268: »Kommen muss eine Vergeistigung der Massen. Die vielen Einzelnen müssen denkend werden über ihr Leben.»

handlande och tänkande och levande. Här har kyrkan en uppgift. Den skall fostra människorna till etisk-religiösa människor, och den skall arbeta för enhet och sammanhållning.[1] Staten måste förändras från att vara en nationellt begränsad storhet till att bliva en självständig kulturpersonlighet.[2] Endast genom ett sådant nytt sinnelag vinnes fred inåt och utåt. Den nationellt begränsade staten är egoistisk och avundsjuk. Den är en osund företeelse. Kulturstaten är en etisk företeelse, den är grundad ej på våld och makt men på vördnaden för livet.

Det är endast enskilda individer, de stora männen som kunna utföra sådana förändringar.[3] Massrörelser tjäna till intet. Inte heller betyder organisationens större eller mindre bristfällighet eller fullkomlighet något härutinnan.

3. *Schweitzers mystik.* Det förutsättningslösa tänkandet mynnar ut i mystik och »det rationella tänkandet når, när tankarna tänkts till slut, fram till det tankenödvändigt irrationella».[4] Schweitzer är rationalist, det omtalar han själv.[5] Men han är i lika hög grad mystiker. Han bekänner det upprepade gånger.[6] Och hans mystik är egenartad. Han kallar den *en praktisk mystik,* en verklighetens mystik, etisk mystik.[7] Och här förstå vi sambandet mellan Schweitzer eskatologen och Schweitzer etikern och

---

1 Ibm. s. 273: »Soll die Kirche ihre Aufgabe füllen, so muss sie die Menschen in elementarer, denkender, etischer Religiosität einigen.»

2 Ibm. s. 276: »So stellt die etische Welt — — und Lebensbejahung an den modernen Staat das Ansinnen, dass er danach trachten solle, etische und geistige Persönlichkeit zu werden.»

3 Kulturens degeneration och regeneration s. 48: »Än ytterligare försvåras kulturförnyelsen därav, att den så helt och hållet måste bäras av enskilda individer. Kulturregenerationen har intet som helst att göra med rörelser som ha karaktär av massupplevelse.»

4 Ibm. s. XVI och XVIII.

5 Ibm. s. XVII.

6 Christianity and the religions of the world s. 80: »The highest knowledge is to know that we are surrounded by mystery. — — — All profound religion is mystical. — — — The religions of the East are logical mysticism, Christianity alone is ethical mysticism.»

7 Reinhold Seeberg, Dogmengeschichte, IV, Leipz. 17, s. 310: »Die dem Christentum entsprechende Mystik ist voluntaristisch als das Innewerden der uns im Innersten bestimmenden geistigen Lebensenergie, die sich nicht aus dem rational fassbaren zusammenhängenden Leben verstehen lässt.»

världsförbättraren: den mystiska etiken är intet annat än axiologisk eskatologi (se nästa avd.!).

Denna mystik har sin rot i vördnaden för livet. Men den är tillika en följd av ett logiskt tänkande, som nått sin gräns, såsom framgår av ovanstående två citat.

Utan denna mystik blir etiken ytlig.[1] Den kan egga till handling, men den blir icke sann. All etik, som är sann, är också mystik. Ty den är en etik, framsprungen ur vördnaden för livet, och livet självt är irrationellt, ofattbart för förnuftet.

Verklighetens mystik är icke en drömmandets eller exstasens mystik, främmande för verklighet och viljekraft. Den är full av handlingslust, den är levande, aktiv, verksam.[2] Den vill omskapa världen, förändra den från att vara en teknisk-maskinell värld till att bliva en andens levande, viljande, skapande värld. Och denna mystik *kan* utföra detta. Och *endast den* förmår åstadkomma en sådan omdaning.

4. *Schweitzer och Keyserling.* Jag kan inte låta bli att jämföra dem. Schweitzer säger om Keyserling: »Von der Zinne aber, zu der er hinaufsteigt, erschaut er nur das Gefilde der Weisheit. Das der Ethik verschwimmt für ihn im Dunst.»[3] Ja, de äro högst olika. Schweitzer ser räddningen för Europa i en etisk mystik, Keyserling i en irrationell mystik, i en »schöpferische Erkenntnis», i en kontemplativt klarnad visdom.[4] Båda likna varandra därutinnan, att de äro optimistiska i fråga om Europas framtid. Men det är deras enda beröringspunkt. Schweitzer tror på förnyelsen genom den västerländska andens praktiska verksamhet,

---

1 K. u. E. s. 233.

2 Ibm. s. 235: »Es waltet in ihr also eine Geistigkeit die den Drang zur Tat elementar in sich trägt.»

3 K. und E. s. 193 f.

4 Hermann Keyserling, Schöpferische Erkenntnis. Darmst. 22. Om Keyserlings program se särsk. kap. »Worauf es ankommt», s. 89, jfr det följande kap. »Was uns Not tut», s. 116.

I fråga om sin värdering av visheten påminner Keyserling om Maeterlinck, särsk. om dennes La sagesse et la destinée, Paris 24, se t. ex. s. 40: »Il y a des malheurs que la fatalité n'ose entreprendre en présence d'une âme qui l'a vaincue plus d'une fois, et le sage qui passe interrompt mille drames.»

Keyserling hoppas mycket av de lärdomar, som vi kunna hämta från östern.[1] I Keyserlings Schule der Weisheit[2] gäller det ej att lära praktiskt arbete för Europas återuppbyggande. Man lär i stället vishetens levnadskonst. Ej »Könnenskultur» utan »Seinskultur». Här stå mot varandra demokraten som vill ett massornas differentierande till självständiga, handlande individer, och aristokraten, som i vishetens skola vill lära ett fåtal att bedriva »filosofien som konst».

5. *Schweitzer och Karl Barth.* Jämförelsen är gjord förut i en liten pigg och häpnadsväckande ensidig bok av Martin Werner.[3] Här framställes Schweitzer som den kristne optimisten och Barth som pessimisten. Vilket ju är rätt, men även en sanning kan hävdas med ensidighet, och jag måste i viss mån ge rätt åt Karl Barths starka indignation över Werners bok i ZwdZ.[4] Artikeln har till överskrift »Sunt certi denique fines». Någon jämförelse mellan dessa två kan man icke göra. För Barth är etiken »die grosse Störung»,[5] som han har svårt att fördraga, ty för honom är Gud allt och mänskligt handlande en omöjlighet. För Schweitzer är etiken allt, och det kan ej nekas, att Werner har vissa svårigheter, när han i slutet av boken vill finna vilken mening Schweitzer har om vissa centralt religiösa frågor t. ex. försoningen.[6] För en praktiskt anlagd man, som Schweitzer, måste Barths teologi förefalla svulstig och abnorm, och eftersom det etiska är reducerat till ett minimum,[7] även betydelselös. Och säker-

---

1 Hermann Keyserling, Philosophie als Kunst, Darmst. 22, upps. »Ost und West auf der Suche der gemeinsamen Wahrheit.» Jfr kap. »Indische und chinesische Weisheit» i Schöpf. Erkenntn. s. 207 ff.

2 Schöpf. Erkenntn. s. 511—524 lämnar närmare upplysningar om skolans tillkomst, arbete, metoder m. m. F. ö. handlar hela boken om denna skolas program. Man kommer ofta att tänka på Tagores skola i Bengalen.

3 Martin Werner, Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer, Münch. 24.

4 ZwdZ. 1925 s. 113 ff.

5 Das Weltanschauungsproblem s. 44 ff. Karl Barth, Rbr. s. 410 ff.

6 Ibm. kap. V.

7 ZThK. 1924, se Wünschs artiklar å ss. 327 ff. och 427 ff. där detta på ett förtjänstfullt sätt framhålles.

ligen kan inte Barth uppfatta Schweitzers handlingsglada etik såsom annat än vad han föraktfullt kallar »Titanismus, Prometeuismus».[1]

2. *Den eskatologiska världsbilden.*

Paul Althaus, Die letzten Dinge, Gütersl. 22.

> Wie seit langem nicht, bewegt die Frage nach dem Letzten unser Geschlecht. Das Massensterben im Kriege hat aufs neue zu dem uralten Problem des Jenseits der Seele gedrängt. Stärkere und tiefere christliche Ewigkeitspredigt sucht ihm die Antwort zu geben.
>
> D. l. D. s. 9.

Inom konsten, litteraturen eller vetenskapen känner jag intet verk, som så genialiskt har fattat och uttryckt Europas nuvarande själsläge som Spenglers Der Untergang des Abendlandes. Den boken är ett enastående monument över den centraleuropeiska själen under 1900-talets andra och tredje decennium. Thomas ab Aquinos Summa Theologia och Dantes Divina Commedia äro andra sådana monument över ett tidevarv. Därmed vill jag ej ha uttalat min anslutning till Spenglers teorier. Jag vill endast säga, att han förstått sin samtid, såsom måhända ingen annan i detta tidevarv.

Man skulle nämligen kunna säga, att vi nutidsmänniskor ha blivit långsynta. Vi ha tvingats att se bort från vår närmaste omgivning, från nuet. Och tvånget har varit så starkt, att svaga människor i vansinnig skräck sökt träldom under nuet och miljön såsom en räddning undan själens nöd och ångest genom att störta sig i en hetsande, sugande virvel av nöjen. Ty vad de sågo omkring sig var mest undergång och förtvivlan. Redan innan Spenglers bok kom, hade de klarsyntaste anat de perspektiv, den öppnade. Dess ragnarökstämning motsvaras inom teologien av den eskatologiska tendensen.

---

[1] Jfr Rbr. s. 417, 419.

Den eskatologiska inställningen bland vår tids kristna är allmän.[1] Och många teologer ha tagit upp den ringaktade eskatologien till ny behandling.[2]

Människorna ha börjat blicka ut över tidens gränser. Orsakerna äro flera. Vi uppleva en religiös väckelse, och i samma mån som vårt kristna liv blir rikare, längta vi efter dess fullkomning.[3] Många människors liv har kriget skördat i deras bästa år, man känner sig tvungen att tänka, att dessa liv fortsätta någonstädes. Man söker tröst i sin sorg, söker träffa de bortgångna: spiritismen är en av de starkaste eskatologiska strömningarna.[4] Många av tidens ideal ha störtat, man söker eviga värden.[5]

---

1 Se Vår Lösen 1922 s. 254. Ett referat från ett studentmöte i Barmen. Det slutar så: »Huru behärskade inte eskatologien denna studentkonferens! Vi ha varit vana att betrakta Gudsriket såsom en 'kärlekens republik på jorden'. Våra stora lärare, Adolf Harnack och andra brukade tala om 'hela den eskatologiska apparaten' såsom nästan oförenlig med sant vetenskaplig hållning. Vi stå i stor tacksamhetsskuld till honom, men han får inte längre vara vår ledare. Nej, när vi bedja 'Tillkomme ditt rike' — — så fatta vi dessa böner lika eskatologiskt som de första kristna. Vi kunna inte vara utan detta trons fäste och ankar i nödens tider.»

Sedan detta skrevs har Martin Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, Gött. 25 utkommit. Under starkt betonande av det eskatologiska draget i evangeliet givas många intressanta synpunkter på det historiska problemet.

En ny upplaga av L. Reinhardts, Kennt die Bibel das Jenseits? har nyligen utkommit (1925). Förordet till 1 uppl. är daterat 1899. Då sökte förf. bevisa att allt eskatologiskt stoff i kristendomen måste utmönstras såsom okristligt. Huru annorlunda nu!

2 Wilhelm Koepp, Die Welt der Ewigkeit, Berl. 21, s. 3: »Ist doch selbst in der kirchlichen Lehre das Lehrstück 'von den letzten Dingen' — — seit den Tagen des Rationalismus aufs schwerste erschüttert? — — — — Schleiermacher wollte ihm den gleichen Wert wie den andern Lehren nicht mehr beimessen. Ritschl hat überhaupt Aussagen darüber verweigert.»

3 D. l. D. s. 61: »Je grösser uns Christus wird, desto reicher ist unsere Gegenwart, desto sehnsüchtiger wird zugleich das Ausschauen nach seinem ganzen Siege.»

4 Ett typiskt exempel härpå ha vi i Sir Oliver Lodges Raymond, som blivit översatt till svenska.

Jfr Jules Gindraux, La finale de l'histoire s. 103: »Spiritisme, Scientisme, Théosophie montrent également le besoin qu'a notre temps du surnaturel. La propagation de ces mouvements d'idées a pu donner l'illusion d'un réveil religieux. Il n'y a pas la néanmoins un réveil chrétien.»

5 Så är den på många punkter livliga oppositionen mot monismen att för-

Låtom oss nu, utan att ingå i detaljer, söka huvuddragen i den eskatologiska världsbilden.

Paul Althaus talar om axiologisk och teleologisk eskatologi.[1] Jag har satt några ord av Althaus såsom motto över denna avdelning, dels emedan jag icke känner någon samtida teolog, som så starkt som han har koncentrerat sig kring de eskatologiska frågorna, dels emedan hans starkt transcendent betonade eskatologi är så egenartad och ändå omfattande. Han värjer sig mot varje »endgeschichtlich» eskatologi och hävdar en utomhistorisk, transcendental. Die letzten Dinge är ingen lättläst och klar bok; författaren har ännu inte sin ståndpunkt fullt klar, vill det synas, och han har även medgivit att hans arbete på en punkt åtminstone är oklar, nämligen i frågan om individuell och kollektiv eskatologi. (Zeitschr f. syst. Theol. 1924—25, s. 671 noten.) Man får en långt klarare uppfattning om hans intentioner av hans tre år senare skrivna uppsats »Heilsgeschichte und Eschatologie» i Zeitschr. f. syst. Theol. 1924—25. Här angiver han med all klarhet, att hans eskatologi är en transcendensens reaktion mot en immanent eskatologi, en »endgeschichtlich» eskatologi: eskatologiens huvudtanke är ej historiens fulländning utan en historiens undergång inför evigheten. Detta sker oavlåtligen, ty varje tid gränsar till evigheten, men en del tider synas stå evigheten närmare. Men dessutom — och det får icke förbises, ty annars skulle denna eskatologi sakna det konstitutiva för all eskatologi: framtidsperspektivet — finns det även för Althaus något »efterhistoriskt», »nachzeitlich».[2]

---

stå. Se t. ex. Ernst Troeltsch, Ges. Schr. II, s. 842—846. Jfr Georg Wobbermin, Das Wesen der Religion, s. 376 ff. och Paul Göhre, Der unbekannte Gott, s. 93.

1 D. l. D. s. 16, 21.

2 Zeitschr. f. syst. Theologie 1924—25 s. 668: »Die Vollendung der Geschichte ist weder als ein geschichtlicher Endzustand zu denken noch insbesondere Beziehung zu diesem zu setzen, sondern sie besteht in der Aufhebung der Geschichte durch die Ewigkeit.» S. 669: »Alle 'Zeit', nicht nur die letzte, wird fortdauernd aufgehoben von der Ewigkeit.» S. 671: »Dennoch scheint uns *eine* Zeit dem Ziele der Geschichte näher als die andere.» Jfr s. 672: »Die Ewigkeit ist das 'überzeitliche' und daher gegenwärtige *Jenseits* jeder Zeitspanne, aber darin liegt nicht das Recht, gegen die Längsrichtung der Geschichte gleichgültig zu sein und die Ewigkeit nur gleichsam in der

1. *Axiologisk eskatologi.* Evigt liv är något som vi kunna äga. Det är upphöjt över tiden.[1] Men vi kunna leva det eviga livet mitt i tiden, vår själ kan hava del därav i denna världen. Vi kunna mitt i historien få del av det överhistoriska[2] och »mitt i det timliga få del av det eviga»,[3] för att använda Schleiermachers sköna ord. Då Gud kommer oss nära, dömer han oss, men hans dom är tillika hans frälsning. Hans Nej blir till Ja, hans förkastande till antagande. Vi träda i gemenskap med honom genom en dom, som blir vår räddning.[4] Så uppleva vi ofta Guds dom, både vi enskilda och folken.[5] Ty Gud är närvarande i historien,[6] dömande och frälsande.[7]

2. *Den teleologiska eskatologien* talar om det eviga livets hopp. Vi äga det eviga livet, men vi fröjda oss i hoppet. Det är »telos», målet, som vi sträva efter. Detta mål ligger icke i historien, icke ens vid historiens yttersta gräns. Eskatologien får icke vara »endgeschichtlich».[8] Målet ligger utanför historien och tiden, det är överhistoriskt. Såsom vi inte tänka oss syndafallet och urtillståndet såsom historiska tilldragelser i det förflutna,[9] kunna vi ej heller tänka på ett historiens slut i framtiden.[10] Alla tider

---

Senkrechten zu suchen. Die Ewigkeit nimmt 'nachzeitlich' den Ertrag der Geschichte auf.»

1 Baron Friedrich v. Hügel, Eternal life s. 381 ff. Se särsk. s. 386: »Thus such a sense of the Divine Eternity or Simultaneity will be developed by man, within and in contrast to, *duration.*»

2 D. l. D. s. 17.

3 Fr. Schleiermacher, Über die Religion, Deutsch. Bibl. s. 97.

4 D. l. D. s. 34.

5 Concerning prayer s. 13—19.

6 D. l. D. s. 60.

7 Eduard Geismar, Hvor bærer det hen med os og vor Kultur?, Vår Lösen 1924, s. 163 ff. Se särsk. s. 168: »Det Verden trænger til, og det vi trænger til, er en Kristendom, der indholder Dommen over hele det religiøse Menneskeliv, som det er i sig selv. — — — — Hvorimod Gud efter Dommen har indført nye nærende transcendente Krafter, — — — —. Det centrale i den gammeldags Kristendom, Dommen, og en transcendent Verden, kan ikke oppgives.»

8 D. l. D. s. 64. Jfr Koepp, Die Welt der Ewigk. s. 22 ff. Jfr Zeitschr. f. syst. Theol. 1924—25, s. 605 ff., särsk. s. 668 ff.

9 Ibm. s. 84.

10 Jfr W. Temple, Christus Veritas s. 210: »We have the question whether there is a future event in which all the history of mankind is gathered up

äro lika nära änden och fulländningen, lika nära domen.[1] Annars skulle eskatologi och apokalyptik och kiliastik sammanfalla. Detta sker ej, ty eskatologien har endast med en transcendent verklighet att göra.[2] Varje fråga om tidpunkten för dom eller fulländning är alltså meningslös.[3] Sammalunda förhåller det sig med parusian, den är ett överhistoriskt faktum.[4]

Vilja vi nu veta något om de yttersta tingen, måste vi draga slutsatser från den erfarenhet, vi hava av dessa ting under vårt liv. Vilja vi veta vad den stora slutdomen betyder och innebär, måste vi utgå från Guds dom i vårt hjärta.[5] Den är »avgörandets» dom, han låter oss känna huru han dömer oss, men vi hava möjligheter att träda över på hans sida mot oss själva.[6] Så blir domen en »skiljande» dom: den som är kristen, d. ä. har gått över till Guds sida, han är fri från domen, han har nämligen gått igenom den. Så skiljer domen kristna och icke-kristna.[7] Och så blir en yttersta likaledes en sista avgörelse och ett oåterkalleligt »avskiljande».[8] Människosläktets historia får ett dubbelt slut.

3. *Individuell eskatologi.* Egentligen handlar kap. 4, som jag i de sista raderna återgivit, om individuell eskatologi. Det är fråga om den enskildes dom, ej om folkens.[9] Men jag tänker under denna rubrik på en alldeles särskild form av eskatologi. Det är en »uppbygglig» eskatologi, den är själasörjande. Den vill giva hopp och tröst åt kvalda och sörjande människor. Althaus har ett sista kap. om det eviga livet och den nya världen, som

— — — No answer can be given. But — — — there are many relative ends of the world — — — there may be no end of History — — — But there must be an end to *human* History.»

1 D. l. D. s. 84.

2 Ibm. s. 95: »Die Eschatologie hat es demgemäss nicht mit der Endgeschichte oder mit dem Geschichtsende, sondern mit dem Jenseits der Geschichte zu tun. Sie ist keine Apokalyptik.»

3 Ibm. s. 96.

4 Ibm. s. 99.

5 Ibm. s. 101.

6 Ibm. s. 104.

7 Ibm. s. 105.

8 Ibm. s. 109.

9 Ibm. s. 125 noten.

innehåller sådan eskatologi. Därtill har jag tre ovanligt värdefulla böcker[1] och en icke mindre värdefull uppsats.[2]

Det är huvudsakligen tvenne frågor som sysselsätta den individuella eskatologien: 1. Huru leva de döda. 2. Kan domen upphöra att vara skrämmande.

Huru leva de döda? I ett väntans land, säger Paterson Smyth,[3] där Kristus väl finnes, men där man ej fullkomligt ser Guds härlighet, vilken man får skåda först i tidernas fullbordan. Här, i »the near hereafter» får man skåda sina kära,[4] och själen växer och renas i Kristi närhet. De leva i en de heligas gemenskap, lik Guds kyrka på jorden. Paterson Smyth skildrar detta tillstånd mellan döden och domen med stort intresse. Det ligger närmast livet och är det första som väntar den döde.

Utgående från den kristna troserfarenheten beskriver Edv. Rodhe de dödas liv såsom »vila i Gud», dock ingen overksam vila, utan en Gudstjänandets och lovsångens sabbatsdag.[5] Kunna vi nu bedja för dessa döda? Både i det anförda arbetet och i sitt stora arbete Svenskt Gudstjänstliv ställer sig auktor förstående till förbönen för de döda.[6] »Kärleken kan icke göra halt inför döden — — — intet kan ligga en kristen närmare än att förbinda tanken på den döde med sin religiösa tankevärld.»[7]

Synnerligen starkt framhåller Seeberg, att det eviga livet börjar redan under jordelivet, nämligen då Gud, den evige Anden,

---

1 Edv. Rodhe, Livet efter döden, Sthlm 21.

Reinhold Seeberg, Ewiges Leben, Leipz. 20.

J. Paterson Smyth, The gospel of the hereafter, Lond. 22.

2 Hjalmar Evander, Religiös koncentration i eskatologien i Studier tilläggn. Magnus Pfannenstill, Lund 23, s. 230.

3 The gospel of the hereafter, s. 35 ff., 92 ff.

4 Ibm. s. 95 ff. Jfr s. 131: »If there be no growth or purification in the Waiting Life, what hope is there ever for any one of us of fitness for the presence of the all-holy God?»

5 Livet efter döden s. 32 ff., se särsk. s. 34: »Ro och vila hos Gud är ingalunda detsamma som lättja och dådlöshet, utan kan och bör höra samman med trogen tjänst hos Gud. — — — Vi få se till, att vi icke släppa denna grundval för ett kristligt verksamt, tjänande liv, ron och vilan, friden med Gud.»

6 Edv. Rodhe, Svenskt Gudstjänstliv, Sthlm 23, s. 415—416.

7 Livet efter döden, s. 36.

griper oss.[1] Där detta liv finns, kan döden ej finnas. Det eviga livet har intet slut, kan ej upphöra. Det är saligheten.[2]

Kan domen upphöra att vara skrämmande? Här ger Edv. Rodhe det klaraste svaret. I Kristus se vi frälsaren. Uppdraget att vara frälsare har han fått av Gud. Hos Frälsaren är syndaren hjälpt ur sin nöd. Han har frid genom honom. Men nu är Kristus även på grund av Guds uppdrag domaren. Och då han är densamme i går och i dag och i evighet, skola vi i domen möta honom som den kärleksfulle, såsom han, då han frälste oss, var kärleksfull. Själen, som är i nöd, fruktar inte, hon ser i domaren sin frälsare.[3] Från själavårdens och uppbyggelsens synpunkt är detta en synnerligen värdefull tanke.

Liksom Althaus ser Seeberg en avgörelse i domen, inför vilken människan ställes, då hon är mogen.[4] Därvid prövas ej gärningarnas halt, utan det eviga livets, som finns i oss. — Evander finner, att vi måste införa den fiduciala tron[5] i eskatologien, så att vi med innerlig och barnslig förtröstan kunna lägga vår själ i Guds händer och hysa den tron, att de döda äro i Guds hand.[6] — Paterson Smyth tröttnar ej att uppmana oss, att ej tro för litet om Guds kärlek. — Därmed är hos samtliga den religiösa faktorn framhållen.

En jämförelse mellan Seeberg och Paterson Smyth är intressant.[7] Båda vilja trösta och hjälpa i en svår tid. Därvid är Seeberg filosof med rätt mycken innerlighet och värme. Och Paterson Smyth är själasörjare med praktiskt orienterande och övertygande resonemang. Seebergs »hereafter» kan man ej få någon bild av. Paterson Smyths är konkret och påtagligt. Och i slutet skildras det himmelska tillståndet måhända alltför konkret och påtagligt.[8]

---

1 Ewiges Leben s. 37: »Das Leben des Geistes, in den dies Einzelleben eingegangen ist, ist zugleich ein Leben der Gemeinschaft mit Gott.» Jfr s. 26 o. 28.

2 Ibm. s. 38.

3 Livet efter döden s. 68—71.

4 Ewiges Leben s. 60.

5 Studier tillägnade Magnus Pfannenstill, s. 245.

6 Ibm. s. 247.

7 Se förorden i båda böckerna.

8 The gospel of the hereafter s. 213 ff. Jag kan inte underlåta att näm-

3. *Världen tänkt såsom organism.*

Arvid Runestam, Kristendomen och den materiella nutidskulturen, Sthlm 24.

»— — — — — — till evangeliskt område på allvar överflytta organismens och den andliga solidaritetens idé. Detta skulle då för det första betyda, vad som egentligen borde vara självklart, att det ideellt sett hos den kristne icke bör finnas ett moment i livet, som ej är ämnat att äga kristen karaktär.
Kristend. etc. s. 60.

Det är i en uppsats, som bär bokens namn, vari auktor polemiserar mot Max Scheler, som han klarast framställt sin tanke. Den är ju inte ny, men den har fått en fängslande och intressant utformning och den har blivit full av religiöst innehåll.

Liksom Troeltsch[1] och Max Weber[2] hade beskyllt calvinismen och Werner Sombart katolicismen[3] och judendomen[4] för att bära skulden till den moderna kapitalismen, vilken frambragt den kulturkris, vi upplevat, så ser nu Scheler roten och upphovet till kapitalismen och alltså även till Europas nuvarande nöd i protestantisk kristendom.[5] Dess »innerlighet», inåtvändhet, har gjort, att man i protestantiska länder dragit en alltför skarp

na ett exempel på den sorts eskatologi som nu mer än någonsin frodats, den symboliserande, med matematiskt säkra uträkningar när allt skall inträffa och diagram över utvecklingsepoker och tidevarv. Ett gott exempel inom den europeiska litteraturen är G.-F. Gaudibert, Le passé, le présent et l'avenir du monde. Lausanne 16, avec deux diagrammes. Ännu bättre exempel finnas i den amerikanska litteraturen.

1 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tüb. 19, s. 704 ff.

2 Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Religionssoziologi I,) Tüb. 22.

3 Werner Sombart, Der Bourgeois, Leipz. 20, s. 306 ff.

4 Werner Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipz. 22. Se särsk. s. 328 f.

5 Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Leipz. 23, I. II.

gräns mellan yttre och inre värden. Man föraktade de yttre. Religionen blev opraktisk och fick ingen betydelse för kulturen.[1]

Det är på denna Schelers anklagelse Runestam svarar. Här har han sin utgångspunkt. Han förnekar att hos Luther skulle föreligga en klyvning mellan tro och kärlek och att kärleken skulle förbises. Gränsen går i stället mellan tro och icke-tro.[2] Men att kärleken inneslutes i tron, ja är tro, har Luther icke klart nog insett, och allt som icke var tro, betraktades såsom mindre värt. Luther har låtit kärleken stå tillbaka för tron.[3] Här sätter nu Runestam in sin tankegång som skall liksom komplettera och förtydliga Luthers.

1. *Den ene för den andre en Kristus,*[4] skulle man kunna sätta till överskrift över Runestams sociologi.[5] Kristus är försonaren. Han hade *sin* kallelse, nämligen att lida ett »ställföreträdande» lidande. Så måste vi se varje kallelse såsom ett »ställföreträdande» arbete för nästan. Vi arbeta den ene för den andre. Såsom Guds kärlek drev Kristus i hans kall, måste samma kärlek driva oss. Även ansvaret är en organisk gemensam sak. Vi ansvara för varandras synder, vi ha alla del i släktets ansvar. Ty vi äro alla medlemmar i en organism: de heligas samfund. Och den som djupast känner ansvaret för mänsklighetens synd och djupast förnimmer dess nöd, han är den störste, han är huvudet i kroppen. Så se vi Kristus.[6] Detta är organismens eller solidaritetens idé. Den visar hur krafterna i det inre — kärleken från Gud — skall bliva en verksam faktor i släktets liv och utveckling.

2. *Individualitet och solidaritet,*[7] hur förenas dessa två livsriktningar? Finns det en handling, som befrämjar båda? Finns

---

1 Det är på sidan 34 ff. som Runestam refererar Scheler.

2 Kristendomen etc. s. 50 f.

3 Ibm. s. 58.

4 Martin Luther, Om en kristen människas frihet, Upps. 17, s. 94: »Därför, på samma sätt som den himmelske Fadern i Kristus har bragt oss hjälp för intet, så böra ock vi för intet genom kroppen och dess gärningar hjälpa vår nästa och på visst sätt vara envar för den andre en Kristus, att vi ömsesidigt må vara kristuspersonligheter.»

5 Om det följande se Kristendomen etc. s. 59 ff.

6 Ibm. s. 61, 78, 90, 114.

7 I Sv. teol. Kvartalsskr. 1925, s. 20.

det en egoism, som tillika är altruistisk? Ja, det finns så beskaffade värden, att ju mera jag äger av dem, desto större nytta har samfundet av dem.[1] Jämlikheten är inte det högsta vi kunna nå till i socialt hänseende. I jämnstrukenheten går ofta individualiteten förlorad. I en sak är det tillåtet, ja en plikt att söka vara den störste: i att offra och tjäna. Den är den störste, vilken offrar mest för det gemensamma. Den vinner sitt liv, som giver det. Kärleken är det som ger storhet. »Solidariteten är här icke betingad därav, att individerna förena sig med varandra omkring vissa krav, ytterst för att tillgodose sin egen individuella rätt, utan att den ene ställföreträdande ingår i den andres nöd och för honom gör en personlig insats. Det är Kristi livs väg. Och den är vägen på en gång till personlighet och personlig gemenskap.»[2]

II. Mundus temporis.

Den förra gruppen av världsåskådningar utmärkte sig för praktiska synpunkter och intressen. Den efterföljande är mera teoretisk. De världsuppfattningar jag skildrat, ställde sin fråga så: Huru skola vi kunna förbättra världen och komma i ett rätt förhållande till varandra. De som jag nu vänder mig mot söka mera efter världens innersta väsen och mekanism.

I de världsbilder, som jag kallat »rummets» har det gällt att finna den *ort*, där forskarens intresse varit förlagt. Själva bilden

---

1 Ibm. s. 23: »Vissa värden äro sådana, att om jag därmed riktar mitt eget liv, jag rent av på samma gång främjar gemenskapslivet.»

2 Ibm. s. 34.

Här bör tilläggas att många beröringspunkter finnas mellan Runestam och Scheler. Jag behöver bara hänvisa till första uppsatsen i Schelers a. a. I om »Reue und Wiedergeburt», där han talar om folkens gemensamma ånger, en kulturkrets' gemensamma ånger (46). Och om »Sinnesänderung der Völker» s. 48 samt i samma band de två uppsatserna »Vom kulturellen Wiederaufbau Europas» (s. 204 o. 234).

Jfr även Th. Darel, A la recherche du Dieu, s. 24: »Toi qui souffres, sache que les hommes sont solidaires; ne t'imagine point que tu demeures isolé dans ta lutte, dans ta souffrance. Ne crois pas non plus que tu sois seul responsable des causes qui ont déterminé ta condition dolosive. Tu peux avoir 'mal aux autres' comme l'a dit le poête.» Alltså samma tanke i ett helt annat läger. Jfr s. 23—24, om den mänskl. solidariteten.

vilade. Här skola vi nu finna världsåskådningar, som vilja giva en *totalbild* av tillvaron, sådan den vilar i ett evigt Nu eller framskrider i en serie levande, rörliga bilder.

Under denna rubrik finna vi den gamla striden mellan Heraklit och eleaterna.[1] Och Heraklit råder i samtiden, därom är intet tvivel.

1. *Det vilande universum.*

(Statisk världsbild.)

W. R. Inge, Outspoken essays, sec. ser. Lond. 23.

> We have said that there can be no progress in the macrocosm, and no single purpose in a universe which has neither beginning nor end in time.
>
> Outsp. ess., s. 176.

Dean Inge bjuder ju på många överraskningar. Och hans världsbild är icke minst ägnad att förvåna. Ty i en tid, då »Die Philosophie des Lebens» icke längre bara är en modefilosofi, utan ett stabiliserat uttryck för tidssjälen, talar Inge med platonska kategorier. I en heraklitisk tid, då man med ordet »rörelse» tror sig ha uttryckt tillvarons väsen, pekar han på Platons vilande eviga idéer. Emellertid har Inge inte alltid intagit denna ståndpunkt. I ett tidigare arbete, Faith, som utkom 1909, intager han en annan ställning till den dynamiska världsuppfattningen än i Outspoken Essays. Dock skiljer sig hans tidigare ståndpunkt icke så från den han intar i det här relaterade arbetet, att man har svårt att förstå hans utveckling. (Se Faith, Lond. 19, s. 194, 202, 228.)

Skulle någon annan än en engelsk teolog kunna göra detta? Visserligen menar John Gustavson i en uppsats om Inge i Ord och Bild,[2] att just det faktum, att han är engelsman, är ägnat att

---

1 Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen, Tüb. 1844. Bd. I., s. 133 ff., 154 ff.

2 John Gustavson. En nutida nyplatoniker, Ord och Bild 1924 s. 615 ff.

väcka häpnad. Man skulle väntat en mera praktisk eller moralisk inställning. Men jag håller före, att inga teologer i samtiden ha ett så ädelt klassiskt drag över sig som de engelska, och i ingen teologi skiner kärleken till det platonska så klart igenom som hos de engelska systematikerna.

Om Gud kunna vi väl ha en sann och viss kunskap, men den är endast fragmentarisk.[1] Detta beror därpå, att Gud står utanför tiden och världen. Han är oberoende av händelseförloppet.[2] Gud är själv en evigt vilande idé, som existerar i ett stort Nu. För honom finnes intet förgånget eller tillkommande, intet framåtskridande och ingen tillbakagång: allt vilar.

Så är också världen perpetuell, såsom dess skapare är evig.[3] Utveckling förekommer ej i universum såsom helhet,[4] utveckling finnes endast såsom kännetecken på en viss period. Och då finnes alltid i en annan period en tillbakagång, som neutraliserar framåtskridandet. Om än en sådan period av utveckling är så lång, att den synes omfatta hela universums tillvaro, så beror detta bara därpå, att vi inte kunna se tillräckligt långt.[5] Vad vi kalla universum är bara en del därav. Här påminner Inge om Spenglers »Kulturkreisen» med vår, sommar, höst, vinter.[6] Han talar också med Goethe om »the doctrine of cycles» och citerar Goethe: »I see the time coming when God will take no more pleasure in our race, and must again proceed to a rejuvenated

---

1 Outsp. ess. s. 15: »Our knowledge of Him is true knowledge, but by no means conplete knowledge. There is a considerable element of agnosticism in true christianity.»

2 Ibm. s. 17: »God is independent of the world-process, which nevertheless He knows as a process, just because He is not living and moving in it.»

3 Ibm. s. 18: »The world is perpetual as its Creator is eternal.»

4 Ibm. s. 4: »There is not, and cannot be, any progress in the universe as a whole, — — — —. The whole cannot change; and all growth has its natural limit. A planet has a history; the macrocosm has none.»

5 Ibm. s. 18: »The forces of evolution and of involution balance each other.»

6 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, Tafel »gleichzeitiger» Geistesepochen s. 67.

Jfr Jules Gindraux, La finale de l'histoire, s. VIII: »Il y eut un soir, il y eut un matin, est le rythme même de l'histoire. — — — — Nous sommes pour l'heure dans l'un des soirs de l'histoire où la nuit tombe. Mais après la nuit, nous attendrons un matin.»

creation.»[1] Det förekommer intet framåtskridande i universum, så att världen efter tiotusen år står högre än i dag, ty varje period av utveckling motväges av en annan av förstörelse. Summa: världen rör sig inom en viss begränsad sfär, men ändrar aldrig läge och är alltid densamma.[2]

Att tro på en utveckling och förtrösta därpå är alltså att bygga på lösan sand. Vi måste i stället söka eviga värden och leva på dessa. »The main thesis of this essay is», säger Inge, »that true faith is belief in the reality of absolute values...»[3] Valor valorum är Gud själv.[4] Han är urvärdet. Han är det absoluta värdet. Det gives även relativa värden, nämligen i relativitetens sfär. Dessa äro dock av mindre betydelse. Det viktiga är att finna fasta och oföränderliga värden.[5] Därigenom lyftas vi över förgängelsens växelvandel till evighetens vila. Vi få del av det eviga livet.[6]

Truth, Beauty and Goodness, Visdom, Skönhet och Godhet — dessa äro de från Gud härstammande grundvärdena, som äro undandragna förgängelse och förändring. I dem manifesterar sig Gud själv. Att känna dessa värden, är att känna Gud själv, det absoluta. Det är att känna det eviga.

Här träder det platonska fram. En slags platonsk andlighetens askes är det Inge förkunnar: fly från tidens rörelse och gny till evighetens ro, lämna världen och dess skatter och fatta

---

1 Outsp. ess. s. 160.

2 Ibm. s. 165: »If time as well as space is infinite, worlds must be born and die innumerable times, however few and far between their periods of activity may be. Of progress, in such a system taken as a whole, there cannot be a trace.»

3 Ibm. s. 35.

4 Ibm. s. 26: »God is, as has been said, the Valor Valorum, the value of values, the supreme value.»

5 Ibm. s. 181: »What we need is a fixed and absolute standard of values, that we may know what we want to get and whither we want to go. It is no answer to say, that all values are relative and ought to change. Some values are not relative but absolute.»

6 Ibm. s. 35: »It is because we know what Truth, Beauty and Goodness mean that we have our part in the eternal life of God, Whose revealed attributes these are.»

det eviga livets oförgängliga gåva, de eviga idéerna, Visdom, Skönhet och Godhet.

I en förnäm och högkultiverad form och med en aristokratisk tillbakadragenhet förkunnas denna tro. En ironisk originalitet, en ibland besk humor ger åt Inges essayer stundom en egenart, som höjer dem till klassiskt skön konst.[1]

---

1 Medan jag satt mig in i Inges tankar har jag kommit att tänka på en annan man i England, — George Tyrrell. Även hans världsbild var statisk. Se härom N. Söderblom, Religionsproblemet I. Sthlm 10, s. 180 ff.

Jag anför ett par citat såsom belägg för Tyrrells ståndpunkt. Ibm. s. 183: »Uppenbarelse medger utveckling lika litet som poesi och konst. Hos människan är det egentligen bara förståndet och intelligensen, som utvecklas genom erfarenheternas hopning och bearbetning. Men livets stora drivkrafter — passionerna, affekterna, känslorna — äro lika konstanta som byggnaden av människans kropp och som organen för förnimmelse och rörelse. Systematiska framsteg och utveckling finnas här ej.» S. 184: »Den kristna uppenbarelsen är lika stabil och icke-progressiv som människans andliga kraft till mänsklig och gudomlig kärlek; densamma i går och i dag och desslikes i evighet.» »Det vore lika rimligt att tala om en utveckling hos Kristus efter apostlatiden, som av uppenbarelsen.» Tyrrells statiska uppfattning koncentreras omkring uppenbarelsen, han förnekar inte att teologi och vetenskap överhuvud kunna och faktiskt ha utvecklats.

Det har sitt intresse att härmed jämföra den ståndpunkt Söderblom intager i denna fråga. Han har framlagt sina åsikter om uppenbarelsen i Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning, Upps. 11; här säger han (s. 4): »Hur skulle en människa, som icke tror på någon gudomlig inverkan, hur skulle någon för vilken den levande Guden icke finns till, kunna övertygas om en gudom, som en gång uppenbarade sig för människorna, om Gud icke nu uppenbarar sig för honom själv såsom levande och verkande hans egen frälsning?» Söderblom hävdar alltså den fortgående uppenbarelsen. På trenne sätt uppenbarar sig Gud: 1. genom snillet, i naturen och 2. i historien samt 3. genom den enskildes pånyttfödelse. (S. 4 ff.) — — — Vari ligger nu skillnaden mellan Tyrrell och Söderblom? Båda tro ju på en fortgående uppenbarelse, ty den tanken är inte främmande för Tyrrell heller. Skillnaden ligger, synes det mig, däri, att för Tyrrell fortskrider uppenbarelsen därigenom, att människan utvecklas till allt större intellektuell förmåga att genomtränga och klargöra det i den i o. f. s. konstanta uppenbarelsen givna och oföränderliga värdet. Men för Söderblom består detta fortskridande däri, att det uppenbarade s. a. s. genom sin egen inneboende kraft allt mer avslöjat sig för människan. Detta är en »fortsatt gudomlig självmeddelelse». (s. 4.)

2. *Den grenseoverskridende tendens. (Dynamisk världsuppfattning.)*

Eivind Berggrav, Religionens terskel, Krist. 24. (R. T.)

> Vårt liv er et innenfor grenser som samtidig med at de gir vårt liv form og basis, d. v. s. gjør os det mulig sjelelig å eksistere — også drager os i en uslukkelig trang til å overskride dem.
>
> R. T. s. 40 f.

I detta och följande kap. vill jag söka visa det heraklitiska sinnet i samtidens teologiska tänkande. Det är en »Philosophie des Lebens» och även »Religionsphilosophie des Lebens». Icke utan en grundlig skepsis betraktar en av filosofiens veteraner, Heinrich Rickert, denna egenart hos tidens tänkande.[1]

Det är egentligen endast en av dessa »livsfilosofer», åt vilken han ger sitt erkännande, nämligen Georg Simmel.[2] Men det är just Simmel, som synes ha påverkat min auktor. I varje fall visa deras tankegångar flera parallellismer, och jag kommer i det följande ofta att hänvisa till Simmel.[3]

På tvenne vägar har denna filosofi fått inflytande på teologien. Över historiefilosofien har dess inflytande påverkat uppställningen och lösningen av teologiens historiska problem. Dess rent filosofiska inflytande på den religiösa uppfattningen av livet och universum skall här behandlas.

1. *Gränsen och oändligheten.* »Vi kan ikke arbeide uten grenser, og vi kan ikke slå os til tåls med nogen grense.»[4] Romantiken älskade begreppet »oändlighet», men man visste inte vad man talade om. Detta begrepp är ofattbart och därför obrukbart.[5] Ja, det oändliga väcker motvilja. Vi behöva gränserna, de äro som en bas för vår tillvaro, vi kunna inte sväva i rymden, vi

---

1 Heinrich Rickert, Philosophie des Lebens, Tüb. 22.

2 Phil. des Lebens, s. 8, 26, 64 f.

3 Georg Simmel, Lebensanschauung, Münch. 22.
Georg Simmel, Der Konflikt der modernen Kultur, Leipz. 21.

4 R. T. s. 39.

5 Ibm. s. 34.

måste ha något att vila på, fatta fäste på. Den grenseoverskridende tendens får alltså icke förväxlas med vad man har kallat oändlighetslängtan. Den förra räknar med gränser, den senare med gränslösheten.

Vi kunna icke undvara gränserna, men lika litet kunna vi nöja oss med dem. Vi måste ständigt upphäva dem. Vi ha en »trang» till det, som ligger bakom, till det som finns bakom nästa krök av vägen.

Mellan denna antinomis poler rymmes universum. Det blir ständigt större, emedan livet tenderar till att liksom ständigt flyta över bräddarna.[1] Nya områden göras ständigt levande, fruktbara. Livet bildar ständigt nya kolonier. Och detta på grund av dess egen inneboende dynamis: den grenseoverskridende tendens.

2. Låtom oss nu se *denna tendens inom livets olika områden.* Vi börja med filosofien.

Filosofien — eller om man så vill tänkandet — strävar efter syntesen. Men är detta något annat än ett försök att nå en gräns? Och när den är nådd — ja, har mänskligheten någonsin funnit en evigt sann syntes? Måste man inte alltid, när man nått gränsen, stiga över den och gå vidare.[2] Om så är, skulle man därav kunna draga den slutsatsen, att det inte gåves någon absolut sanning. Detta vore dock en falsk slutsats. Vi kunna endast säga, att *vi icke funnit* den absoluta sanningen. Vi se dunkelt som i en spegel. Vår kunskap är ett styckeverk. Vi måste sträcka oss efter det som är framför. Ingen vunnen syntes får bli den gräns, vid vilken vi göra halt.[3]

1 Georg Simmel, Lebensanschauung s. 10: »Mit jeder, im Jetzt verlaufenden Willensbewegung erweisen wir, dass eine Schwelle zwischen dem Jetzt und der Zukunft gar nicht real ist, da wir, wenn wir sie setzen, zugleich diesseits und jenseits ihrer sind. — — — — wir leben dauernd in einem Grenzbezirk, der der Zukunft so angehört wie der Gegenwart.»

Jfr härmed s. 12: »Die Existenzart, die ihre Realität nicht auf den Gegenwartsmoment beschränkt und damitVergangenheit und Zukunft ins Irreale rückt — deren eigentümliche Kontinuität viel mehr sich realiter jenseits dieser Scheidung hält, so dass ihre Vergangenheit wirklich in die Gegenwart hineinexistiert, die Gegenwart in die Zukunft hinausexistiert — diese Existenzart nennen wir Leben.»

2 R. T. s. 49 f.

3 Ibm. s. 55: »Syntesen er alltid falsk, så snart den er tillukket, man kunde si: når den blir hermetisk.»

Etiken får icke uppfattas såsom läran om en lag[1] utan moralen är att förstå såsom en tendens, en drift.[2] Det gäller ej fixerade bud, det gäller en bjudande makt i vårt inre. En sådan makt är idealet,[3] som lockar oss att lämna den vunna ståndpunkten, glömma oss själva för något större och alltså gå utöver våra egna gränser. Ett exempel på hur den grenseoverskridende tendens är angiven såsom enda giltiga motiv i etiken finner Berggrav i Bergspredikan — som själv är en gränsöverskridelse.[4]

Förr talade man om konstnjutning. Ja, ty konsten hade blivit en fulländad syntes. Den var färdig. Man njöt av den. I den moderna konsten finnes ett ofärdigt, eggande moment. Konstnären vill, att hans skapande upplevelse skall fortsättas hos åskådaren. Därför fullbordar inte expressionisten sina verk, bara skisserar dem.[5] Här återfinna vi den grenseoverskridende tendens. Tydligare än annorstädes i konsten är den i musiken.[6]

Och vad är väl religiositet annat än en grenseoverskridende tendens.[7] Det är tendensen utöver sig själv som är konstituerande för ett religiöst liv. »Menneskene strekker sig uophørlig efter guderne.»[8] Det religiösa förhållandet kan aldrig stabiliseras, bringas i vila, det är en ständig längtan. Man skulle här vilja använda Simmels genialiskt epigrammatiska definition på livet: »Mehr-Leben und Mehr-als-Leben.»[9]

---

1 Ibm. s. 74: »Det eiendommelige ved etikkens mål viser sig nemlig å være at det aldri kan endelig avsluttes og fikseres.»

2 Ibm. s. 75: »Skal vi forstå det blivende i etikken må vi derfor lete op de drivende momenter i denne progress.»

Jfr s. 83: »Det etiske motiv må være av en ubøielig driftsartet tendenskarakter.»

3 Ibm. s. 82.

4 Ibm. s. 86.

5 Jfr Simmel, D. Konfl. d. mod. Kultur, s. 11: »Ist es der Sinn des Expressionismus, dass die innere Bewegtheit des Künstlers sich ganz unmittelbar so, wie sie erlebt wird, in das Werk oder genauer noch als das Werk fortsetze.»

6 R. T. s. 106.

7 Ibm. s. 144 ff.

8 Ibm. s. 237.

9 Lebensanschauung s. 20. Jfr Simmels religionsfilosofiska teori i D. Konfl. d. mod. Kultur s. 24. Läs härtill Wilhelm Knevels, Simmels Religionstheorie, Leipz. 20.

Inom alla livets områden, över allt i universum återfinna vi denna grundtendens att överskrida de givna gränserna. Livets svallande, böljande ström sväller ut under årtusendena och bevattnar döda marker, så att de grönska och blomstra. Gränserna för universum flyttas ständigt, livet överstiger dem.

3. *Historien såsom drama. (Dynamisk-dramatisk världsbild.)*

Einar Billing, Herdabrev, Sthlm 20.

> Historien är ej ett kretslopp, men ej heller en jämt fortskridande utveckling, utan en strid emellan goda och onda viljemakter, ett spänningsfyllt drama, som dock på sällsamma omvägar skrider fram mot sitt av Gud satta mål, mot Guds rike.
>
> Herdabr. s. 37.

Spengler talar på flera ställen om »die Welt als Geschichte».[1] Dessa ord skulle även kunna stå såsom överskrift på detta kap. Världen uppfattad såsom historia — men detta begrepp behöver en analys, för att man skall bliva varse dess nya och förändrade innehåll.

Bergson har kritiserat eleaternas tidsbegrepp. Zenons ryktbara pil vilar inte under en följd av tidsatomer i en serie intill varandra belägna orter — den glider genom dem. Tiden är icke en serie ögonblick — den är en flytande ström, som aldrig stelnar eller stannar men ständigt glider fram.[2]

---

1 Der Untergang des Abendlandes, Einleitung s. 6 ff.

2 Intuition och intelligens s. 52 f.

Jfr H. Bergson, Tiden och den fria viljan, sv. övers. Sthlm 1912 s. 75: »Om man tänker närmare på saken skall man finna, att den rörliga kroppens successiva lägen visserligen upptaga rum, men att den procedur, genom vilken det rörliga går från ett läge till ett annat, dels försiggår i nuflödet och icke äger någon verklighet utom för en medveten åskådare, dels att den undandrar sig rummet. Vi ha icke här att göra med en sak utan med ett *förlopp:* rörelsen, betraktad som övergång från en punkt till en annan, är en andlig syntes, en psykisk process och följaktligen rumslös.» Jfr s. 76 f. om den »Eleatiska skolans felsyn» samt om Akilles och sköldpaddan. Jfr Algot Ruhe, Henri Bergson, tänkesättet Bergson i dess grunddrag, Sthlm 14 s. 51, där det talas om »Det fullkomligt rena nuflödet — som vi också kunna kalla den levande tiden.»

På samma sätt ser Spengler på historien. En följd av händelser, det är icke historia, det är krönika. Begreppet historia vinner Spengler genom följande analys: Världen är dels ett vardande, dels ett varande. Det varande är »natur». Det vardande, växande, det i varje ögonblick tillblivande, som »diktar» sig själv, fritt från kausalitet, emedan det sker under ödets stjärnor — se där »die Welt als Geschichte». Historia är andligt-organiskt liv, som växer fram. Historia blir verklighet från att vara möjlighet — det är historia.[1]

Jag återvänder emellertid till min auktor.

1. *Historiens väsen.* Historien är ett drama, där Gud förverkligar sina avsikter. Detta sker ej utan strid och lidande. Ja, Kristi lidande är icke att se blott såsom en akt i detta drama. Det innehåller hela världsdramat.[2] Och såsom Gud i Kristus lider sig fram till realitet i världen gör han det ständigt.[3] Ej såsom en lugn kausal utvecklingsserie hava vi att betrakta världsförloppet. Det är en kamp. Gud kämpar och lider — segrar.

Hur mycket av verklig historia vi upptäcka i händelseförloppet beror på hur vi nalkas det. En ekonomiskt intresserad kan se sammanhanget mellan ekonomiska faktorer i historien med enastående klarsynthet, om hans intresse är starkt. En fosterlandsvän ser lättast den politiska situationens detaljer. På samma

---

1 Der Untergang des Abendlandes kap. II: Das Problem der Weltgeschichte, om historiens »fysiognomik» och »schiksalsidén». Den förändring i historieuppfattningen, jag här ovan påpekat, har nu gått oss alla så i blodet, att vi inte tänka på förändringen. Man jämföre bara folkskolans läroböcker i historia förr och nu: *då* gällde det fakta och årtal, krig och fredsslut, *nu* utvecklingslinjer, händelsernas sammanhang, personligheternas liv och inflytande. Det är en förändring från krönika till berättelse. Vi komma måhända att fortsätta ännu längre på den vägen.

2 Herdabr. s. 48: »Men i mitten, ensamt för sig, krävande större utrymme än alla seklerna tillsamman, står *ett* kort människolivs historia, och i det allra innersta centrum den korta tredagarshistorien: korsfäst, död, uppstånden. — — — — I det andligas värld mätes ej med kvantitativa mått; i ett människoliv rymmes hela Guds fullhet.»

3 Jfr W. Temple, Mens creatrix s. 318: »What we see in Him is what we should see in the history of the universe if we could apprehend that history in its completeness.»

Chr. Glarbo, Anglikansk teologi, Kbhvn. 18, s. 61 f., om den dynamiska tanken i anglikansk teologi.

sätt upptäcker den efter frälsning hungrande Guds frälsningsplaner i historien.[1] Och det han ser, ger honom frid och glädje, ty han ser hur Gud, som frälsar, lever i historien, han ser huru historien innerst intet annat är än en levande kontinuitet, där den kristna anden verkar.[2]

Denna syn på historien är vår tid förbehållen. Och därför att vår världsbild är så olik den, som man under de första kristna århundradena hade, då dogmerna bildades, stå vi i dag inför så många svårigheter, när det gäller att förstå vissa delar av det kristna dogmatiska traditionsstoffet, t. ex. läran om de två naturerna m. m.[3] Då dessa dogmer formulerades, visste man inte rätt vad historia var.[4] Vi, som ha fått denna insikt klarare, ha därför stundom svårt att förstå de gamla. Deras uttryck rymma värden, som äro omistliga, men det är ytterst svårt, ja stundom omöjligt för oss att tillgodogöra oss dessa värden, enär formen gör dem otillgängliga för oss. Orden ha icke samma innehåll för oss som de hade då de användes till att formulera dogmen.

2. *Guds rike och historien.* Så är Guds rike icke någon platonsk, vilande idé,[5] det är en historisk, reell storhet, som fick sin begynnelse i Kristus, och finnes såsom en surdeg, som genomtränger världen, genom den »dynamis», den bär i sig.

Före Kristus utförde Gud sitt verk genom profeterna.[6] Dessa äro stora genom den Guds kraft, som verkade i dem. Och i alla dessa kämpar för Guds sak, alla från Moses till Luther, se vi

---

1 Herdabr. s. 51: »Nåväl — fråga vi oss nu, kring vilket mål intresset måste koncentreras för att den rätta utsiktspunkten över uppenbarelsehistoriens sammanhang skall vinnas, blir svaret tydligen: kring personlighetens eget, kring själens frälsning.»

2 Jfr G. Aulén, D. allm. kr. tron s. 265: »Kyrkan har sin tillvaro såsom Guds helige Andes samfundsskapelse. Den är det andliga livssammanhang, i vilket denne Ande är effektivt verksam.»

3 Herdabr. s. 44.

4 Ibm. s. 44: »Överhuvud kan sägas, att det problem, inför vilket den gamla kyrkans dogmbildningar ställa oss, har sin grund däri, att de söka fånga innebörden i Guds levande historia i begreppsformer, som lånats från en värld, för vilken tanken på en historia i denna mening var helt främmande.»

5 Ibm. s. 37: »Guds rike är ej den vilande, blekt spiritualistiska idé, som det ofta i den senare kyrkoläran blivit.»

6 Ibm. s. 33 ff., 39 f.

huru Guds vilja bryter sig väg i världen, huru Guds handlande flätar sig som tusen trådar i världsväven, så att mönstret, hur det nu ursprungligen såg ut att bli, dock alltid fullbordas efter hans sinne.[1]

Hindren för Guds vilja äro många och stora. Men Gud betvingar allt motstånd och gör hela världsförloppet till ett uttryck för sin önskan. Naturligtvis finnes mycket, ja oändligt mycket, som Gud ej vill, men som dock sker. Likväl blir Gud aldrig avbruten i sitt handlande. *Sammanhanget* i historien, som är en Guds viljeakt, vilken ger mening åt det skeende, brytes aldrig, emedan intet finnes, som kan bryta det. Gud kan möta motstånd och kan vara tvungen förverkliga sin vilja genom kamp, men han kan ej lida nederlag, hans vilja är alltid suverän.[2] Och detta sammanhang står såsom en lika klar och obruten linje, som den, vilken skeendet i naturen bildar.[3]

Den kristliga forskningen kan modifiera innehållet i detta historiska sammanhang, men den kan aldrig förflyktiga det.[4]

---

1 Ibm. s. 40: »Hela historien innerst en serie, allt motstånd till sist betvingande, Guds gärningar; hela världsloppet — för att våga en sista famlande hypotes — en genom hinder frambrytande Guds viljehandling.»

2 Jfr G. Aulén, D. allm. kr. tron s. 161 f., där han talar om »trons grundsyn på tillvaron såsom ett drama, där den suveräna, gudomliga kärleken kämpar för att övervinna det, som står den emot. Gud vill inte allt, som sker, men han vill något med allt som sker». Vidare s. 165: »Ingen situation kan uppstå, som skulle vara Gud övermäktig, som skulle så att säga vrida makten ur hans händer, göra den gudomliga kärleksviljans absoluta herravälde om intet och hindra Guds mål från att bliva realiserat.»

3 Herdabr. s. 40: »Så knyter sig det hela samman till ett fast och kontinuerligt sammanhang, lika väldigt och väldigare än det andra, som vi kalla naturen.» Jfr här den i denna avdelnings början refererade distinktionen »Natur und Geschichte» hos Spengler.

4 Ibm. s. 40.

Jfr Edv. Rodhe, Herdabrev, Lund 1925: Detta sammanhang i historien kallar Rodhe »*Kristusminnet*». Genom tiderna ha släktena bevarat sitt Kristusminne. Stundom klarnar det. Andra tider fördunklas det. Vi ha upplevat en tid, då det varit blekt och svagt. »Detta försvagande av kristendomens ställning i vår tid, som vi ovan berört, kan således bestämmas såsom ett försvagande av Kristusminnet i våra dagar.» Den tekniska kulturen kan verka försvagande på Kristusminnet. (S. 9.) »Den tekniska kulturens stegring kan genom själva sin tyngd komma Kristusminnet att förblekna.» (S. 10.)

Den historiska forskningen i kristendomens urkunder kan giva en god och värdefull kunskap. Men denna kunskap kan ej göra oss till kristna, d. ä. giva oss tron på Kristus såsom historiens Konung och Herre. Detta sker först, när vi upptäckt det andesammanhang, där Gud utan avbrott verkar intill nu. Och denna upptäckt kan, som redan sagt är, endast göras av dem, som nalkas historien med ett enda brinnande starkt intresse: själens frälsning.

* *
*

Ringen sluter sig. Jag står åter vid teologiens gräns till filosofien och har stått där hela detta sista kap. Så stod jag ock i början av denna huvuddel av mitt arbete, då jag talade om den okände Guden.

Nästan överväldigad återvänder jag från en sådan vandring. Låtom oss blicka tillbaka på det sista kapitlet! Vilka äro huvudströmningarna i samtidens kristna världsåskådningar? Jag urskiljer

1. *Ett starkt socialt-inomvärldsligt intresse.* Man vill bota kulturkrisens skador. Man vill bygga upp, vad som rivits ned. Ett tidens tecken är det starka sociala intresset, som präglade det stora världskyrkomötets program i Stockholm hösten 1925.

2. *En ny förståelse för de eskatologiska frågorna och en mångenstädes stark längtan efter det hinsidiga eller ock trött pessimism.* Man är icke längre rädd för att använda orden »transcendent» och »metafysisk», och begreppet »det empiriska» står måhända inte fullt så högt i kurs som för tio år sedan. För många betyder denna vändning en dekadens, och när det som de levat på, nu gått under äro de ej i stånd att se de nya värden, som vid sammanbrottet blottades på samma gång som de gamla begrovos. De se endast undergången. Andra har tidens nöd gjort långsynta, vad som förut var dem fördolt i ett fjärran, som de ej kände, har nu blivit dem en nära verklighet.

3. *En dynamisk uppfattning av världsförloppet.* Endast un-

Även andra faktorer kunna medverka, t. ex. samhällslivets beskaffenhet (s. 11), eller den vetenskapliga forskningens art, sådan den bestämmes av det allmänna kulturtillståndet. (S. 13 f.)

dantagsvis finner man den statiska uppfattningen företrädd. Det är möjligt, att vi här finna Darwins evolutionshypotes så att säga transponerad i annan tonart. Eller kanske placerad i annan miljö än den förut brukade finnas i. Alltnog, ord sådana som »liv», »rörelse», »dynamis», »kraft» återfinner man ständigt i nutida världsåskådningar.

Ett intryck återfinnes varhelst och till vem man än kommer. Det är *energien.* Tiden är energisk. Och dock finner man inte mången streber. Därtill äro vi för hårt prövade. Vi ha lärt att vara ödmjuka, men ödmjukt energiska.

Mänskligheten håller på att bliva en *intensiv* mänsklighet.

III

CONCLUSIONES

Kap. VI.

NUTIDA SYSTEMATISK TEOLOGI OCH FÖRKUNNELSEN.

Dagar komma, dagar flykta;
Håll dig vid Guds ord och säg:
Det är mina fötters lykta
Och ett ljus på all min väg.
Hav din lust i detta ord,
Som av ålder på vår jord
Mänskors tröst och frid beredde
Och till himmelen dem ledde.
Sv. Ps. 500: 5.

I.

1. Det är huvudsakligen från tvenne teologiska discipliner förkunnelsen de sista årtiondena hämtat sitt teologiska stoff: exegetiken och religionspsykologien. Dessa två teologiska vetenskaper ha utövat ett synnerligen stort inflytande på förkunnelsen.

Exegetiken erbjöd sina resultat åt förkunnelsen huvudsakligen i form av kommentarer. Hur högt kommentarer skattas såsom källa för det teologiska stoffet vid predikoförberedelsen kan man se i varje lärobok i homiletik. Det blir även klart för en i den mån, man lär känna innehållet i prästernas bokhyllor.

Vad jag först vill invända mot kommentarerna såsom källa för det teologiska stoffet till predikan är, att alla tankar där förekomma stympade. De måste delas och varje del placeras vid sin vers. Systematisk enhetlighet saknas. Detta har den följden, att predikan ofta får homilians form: den saknar tema och blir en diskursiv förklaring, av vers efter vers i texten i stället för en

syntetisk framställning av textens huvudtanke. Nu skiljer man på bibelförklaring och predikan. En bibelförklaring har, såsom ock namnet anger, till uppgift att förklara bibelordet. Det är tydligt, att inför en sådan uppgift är kommentaren av stort värde och homilians form den rätta. Annorlunda är det med predikan. Bibelförklaringar hållas i regel i serie över en viss del av Bibeln. Så ej predikan. Dess texter ligga långt skilda. Dess avsikt kan vara att förklara ett visst avsnitt av ett kapitel. Fastmera gäller det här att låta ett *visst* Ord, en *viss* tilldragelse, stå fram i isolerad avskildhet. Predikans uppgift blir därför att giva en syntetisk, kring det huvudsakliga koncentrerad framställning av detta Ord, denna handling. Predikan måste därför vara syntetiskt-tematisk, ej såsom bibelförklaringen i homilians form: diskursivt-analytisk. Såsom teologiskt stoff för predikan torde då en systematisk framställning vara den rätta källan, ej kommentaren, som är diskursiv.

Vidare får man icke förbise det faktum, att den nyare exegetiken huvudsakligen är intresserad av det historiska problemet om ordens äkthet och deras författare, m. m. Det händer då lätt, att ord, som från förkunnelsens synpunkt äro av stort värde, från exegetikens förete föga intresse. Man lägger därför föga vikt vid dem. Därför blir kommentaren inte sällan ett ganska magert stoff för predikan.

Exegetiken har under en period haft ett oerhört inflytande. Bibelforskningen behärskade teologien. Historisk forskning var nästan det enda teologiska arbete, som erkändes såsom vetenskapligt. Att sakna intresse för »fri historisk forskning» det var att redan på förhand vara stämplad som ovetenskaplig.

2. Emellertid fanns det bredvid exegetiken en annan vetenskap, som gjorde sig gällande: *religionspsykologien.* Även inom den praktiska teologien finna vi dess verkningar. Bäst är denna riktning företrädd av F. Niebergall. Klarast kommer hans ståndpunkt till synes i hans homiletiska arbete Wie predigen wir dem modernen Menschen?, där själva titeln är talande nog.[1] Men även i hans Praktische Theologie är samma ståndpunkt före-

---

[1] F. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? I, 4. Aufl. Tüb. 20, II, 3. Aufl. Tüb. 17, III, Tüb. 21.

trädd.[1] Hela den första delen, 497 sidor, som behandlar die Grundlagen, talar om församlingen. Sidorna 31—211 handla om Volkskunde. Alltså psykologiska och etnologiska förutsättningar för predikan. Om Das Wort handla sidorna 306—313! Och när Niebergall i andra delen talar om predikans förutsättningar, kommer Evangelium med bland kulten, församlingen och predikantens egenart. Alltså nära 200 sidor om psykologiska och etnografiska faktorer i församlingen och sju sidor om ordet. Det är långt viktigare att förstå sig på församlingen än att ägna sin uppmärksamhet åt ordet! Visserligen kan man ju invända att det ej går att räkna efter sidoantalet, då ju det, som står på det mindre antalet sidor, dock kan vara värdefullare än det, som upptar ett större utrymme, och auktor skulle alltså kunna prisa ordet mera på de sju sidorna än församlingskännedomen på de 200. Så är dock ej fallet, och jag måste nöja mig med detta påstående och med hänvisningar till arbetets uppställning, varom jag talat. Citat skulle nämligen härutinnan föra alltför långt.

Den homiletik som Niebergall framställer i Wie predigen wir? är en »Homiletik von unten».[2] »Von unten», från åhörarens plats hämtar denna homiletik sina normer. Homiletikens uppgift är

---

1 F. Niebergall, Praktische Theologie I, Tüb. 18, II, Tüb. 19.

2 Wie predigen wir? II s. 5: »Das ist der Angelpunkt unserer ganzen Stellung: die Rücksicht auf die Leute und ihre Aufnahmefähigkeit hat die massgebende Bedeutung für alle Theorie. Unser Ideal ist also eine Homiletik *gleichsam von unten*, von der Kirchenbank her.»

»Homiletik von unten» finna vi även i Axel Ihrmark, Den religiösa förkunnelsens gestaltning i denna tid, Sthlm 25, där man kan läsa följande (s. 38): »Det är i flera avseenden, som den allmänna meningen kommit till sådan uppfattning, att den utgör en värdefull anknytningspunkt för den religiösa förkunnelsen.»

Jfr Gustav Lizell, Uppsatser i praktisk teologi, Upps. 20 s. 61: »Bland de faktorer, till vilka en predikant har att taga hänsyn vid sin predikans utarbetning, står såsom en bland de främsta den psykiska grundgestaltningen hos åhörarne, föreställnings-, känslo- och viljelivets egendomliga lagbestämdhet.»

En förkunnelse efter dessa normer torde utsätta sig för samma kritik, som under nyromantiken framfördes av bl. a. J. C. Askelöv. Se härom O. Hippel, Studier till predikans historia under nyromantiken, Lund 24. S. 20: »Att han (prästen) är utrustad med myndighet av himlen att predika lagens bud och förkunna Guds straffdomar — — — det antingen betvivlar han eller är för

en psykologisk och etnologisk uppgift.[1] Det gäller att lära känna människosjälens allmänna förutsättningar och därav bestämma predikan, det är homiletikens psykologiska sida.[2] Och det gäller att känna den lokalförsamling, där jag har mitt arbete, detta är homiletikens etnologiska sida.[3] Härmed är uppgiften angiven för den homiletik, som skall ha någon betydelse för denna tid. Ty utsädet, ordet, det har blivit fullt tillräckligt uppmärksammat förut. Men åkern, som uppmärksamheten här inriktas på, den har man länge glömt.[4]

Det är av intresse att se hur Niebergall betraktar utsädet, ordet. Han anlägger uteslutande praktiska synpunkter på ordet.[5]

---

beskedlig att nämna. En predikan har blivit ett *förtroligt samtal.* Men härför fordras likställighet mellan talaren och åhöraren. — — — — Nu har Hagberg bemödat sig om att *rätta sig efter sina åhörares stämning och bildning.* Men prästen skall ju lyfta sina åhörare till sig och till ämnet, ej fylla deras öron med vackra och tomma ord. Luther höll inga förtroliga samtal, han efterskänkte ej ett grand av den absoluta höghet, som tillkommer religionen. Han ansåg ej folket vara den potentat, efter vilkens nycker och sedvänja man måste rätta sig.» Jfr s. 21: »Uppenbart är att förtroligheten i predikan, det att prästen *sänker* sig ned till åhöraren, icke kunnat främja intresset. Skall prästen fortfara med att allt fortfarande sänka sig slutar det därmed att han ej har någon religion alls att förkunna. Nej i denna *förtrolighet* låg det karaktäristiska i det nya predikosättet. Varken Hagberg eller någon annan likabildad präst ha annat än en god avsikt med sitt manér, men de bygga på en falsk princip: *den att följa med sin tid.*»

1 Wie predigen wir? I s. 70: »Das eine ist eine *psykologische,* das andere ist eine *volkskundliche* Aufgabe.»

2 Ibm. I s. 70: »Unsere Aufgabe ist eine doppelte: einmal müssen wir *den* Menschen, und dann müssen wir *die* Menschen kennen zu lernen suchen. Den Menschen, nämlich die psykologische Grundorganisation, soweit sie für uns Interesse hat, das ganze Getriebe der Seele, sofern es sich um das Fühlen und Wollen herumbewegt.»

3 Ibm. I s. 70: »— — — müssen wir ein Paar Streifzüge in die Welt der Leute machen, soweit sie uns interessieren.»

4 Ibm. I s. 70: »Man hat immer nur den Samen, aber selten den Acker studiert. Seit zwei Jahrzehnten ist der Sinn für die religiössittliche Beschaffenheit der Leute erwacht, ohne Zweifel unter dem Druck des allgemein realistischen Zuges der Zeit und vermöge der Erkenntnis, dass es nicht geht, Gottes Wort ins Blaue hinein auszuwerfen, ohne zu fragen, wohin es fällt.»

5 Ibm. I s. 3: »Wir arbeiten die *praktischen Ziele* der Redner und Schriftsteller heraus, die in den bezeichneten Aufgaben der Bewegung und Beruhigung liegen. Alle andere Gedanken fassen wir als im Dienste dieser praktischen Aufgabe stehend auf.»

Han ser däri ett medel till åhörarens fostran. Det innehåller dels motiv, dels kvietiv.[1] De motiv och kvietiv, som vanligen användas i predikan, passa antingen illa för samtidens människor eller stämma dåligt överens med evangelium.[2] Efter slutad undersökning finner Niebergall, att synoptikerna innehålla tre motiv och kvietiv: världsliga förmåner, himmelsk belöning och gudomliga värden och krafter.[3] Han närmade sig evangeliet med praktiska syften och han har i sanning vunnit ett praktiskt resultat. Han har funnit de motiv och kvietiv, varigenom evangeliet vill påverka människorna, men han har inte funnit ett enda drag, där Gud står fram hög och betvingande.

Det är tydligt, att denna homiletik har sitt huvudsakliga intresse riktat mot människan. Den vill giva normer för en predikan, som kan påverka människornas vilja.[4] Hurudan skall då denna förkunnelse vara? Vilka äro dess karakteristiska kännetecken? Härom talar Niebergall i den andra delen av det här behandlade arbetet. Predikan skall vara »verständlich», »interessant», och »wirksam», d. v. s. lättfattlig, underhållande och effektiv.[5] Härmed är denna homiletiks religionspsykologiska, ja,

---

1 Ibm. I s. 3: »Zu unserem Zwecke kommt es nach dem eben Ausgeführten darauf an, das Neue Testament nach den Gedanken abzusuchen, die zur Motivierung und zur Beruhigung gebraucht werden.»

2 Ibm. I s. 1: »Es passen sich die Motive und Quietive, mit denen wir arbeiten, nicht allgemein den beiden Grössen an, denen sie entsprechen sollen. Entweder passen sie sich dem Evangelium an, wenigstens wie man es einmal verstand, aber nicht dem Menschen, wie er wirklich, wenigstens heute, ist. — — — — — Oder man macht es so, dass man auf den wirklichen Menschen von heute zielt und ihn auch an seinen Lebensinteressen packt. — — — — Aber dabei kommt doch die Höhe des Evangeliums nicht zu ihrem Recht.»

3 Ibm. I s. 68: »— — treten denn ziemlich deutlich *drei* Hauptgruppen heraus. Einmal wird eine Wirkung zu erreichen gesucht durch den Hinweis auf *innerweltliche Vorteile* und Gewinne — — — —. Die zweite Gruppe umfasst die Hinweise auf den *transzendenten Gewinn* — — — —. Die dritte Gruppe umfasst die schönen Gedanken von göttlichen Besitztümern und Kräften — —.»

4 Ibm. II s. 4: »Dass in der Wirklichkeit unsere Winke und Regeln nicht immer stimmen wollen, liegt am *Willen*. Ihn zu beeinflussen ist unser Ziel. Er hat durchaus seinen eigenen Kopf. Wir können demnach in unserem dritten Teile nur sagen, wie im allgemeinen der Wille beeinflusst werden kann.»

5 Ibm. II s. 4: »Dabei haben wir es wie jedem sofort klar ist mit *Psykologie* und zwar mit den verschiedenen Arten der Psykologie zu tun. Wenn wir

även profanpsykologiska inriktning klar. Ty dessa tre fordringar ha uppställt sig inför människosjälens tre funktioner: förstånd, känsla, vilja. Människosjälen men ej Ordet, har varit normerande för denna homiletik.

Niebergalls homiletik *är en »Homiletik von unten»*. Den förbiser det, utan vilket ingen förkunnelse kan ske: Ordet. Mot denna predikoteori vill jag alltså invända följande:

All förkunnelse, för vilken icke Ordet är A och O och den första grundläggande och ojämförliga principen, kan ha vilka förtjänster som helst, men kristen är den icke. I samma mån som Ordet skjutes åt sidan, avtager dess kristlighet.

All förkunnelse, som låter åhöraren vara normgivande, blir beroende av åhöraren. Men då förkunnaren åtminstone *bör* och väl oftast är åhöraren överlägsen, skulle förkunnelsens nivå sänkas, om åhöraren skulle vara bestämmande för förkunnelsen.

All förkunnelse, som normeras av reglerna lättfattlig, intressant, effektiv, medför den faran för predikanten, att han börjar fika efter folkgunst, vilket nog sker utan att homiletiken behöver lämna sitt stöd däråt. Vår Herre Kristus säger: »Ve eder, när människor tala väl om eder.» Själv förkunnade han det han var utsänd att förkunna, ej vad hans folk fann angenämt att höra.

3. Om nu Ordet är förkunnelsens A och O, så kan det synas som om exegetiken framför allt vore den teologiska vetenskap, som förkunnelsen hade att hålla sig till. Ty ingenstädes sysslar man ju så mycket med Ordet och håller sig till detta som i exegetiken. Under hänvisning till vad jag i det föregående sagt om kommentarerna, vill jag här erinra om följande:

Exegetikens intresse för Ordet är ett annat än förkunnelsens intresse. Exegetiken ser i Ordet en grammatikalisk eller historisk storhet. Förkunnelsen knyter vid Ordet ett annat intresse, nämligen *trons* intresse. Ty förkunnelsens uppgift är, såsom jag förut framhållit, att uppväcka tron i människosjälarna. Men tron kom-

---

die altmodische Einteilung der geistigen Tätigkeiten der Bequemlichkeit halber beibehalten dürfen, dann sagen wir so: Wir haben mit der *Intellekt* beim Verständnis, mit dem *Gefühl* bei dem Interesse, mit dem *Willen* bei der Eindringlichkeit oder Wirksamkeit zu tun. Also ziehen wir nach einander herbei die Vorstellungs-, die Gefühls- und die Willenspsykologie.»

mer endast där Gud själv visar sig, giver tro. Förkunnelsen närmar sig alltså Ordet med det intresset, att få se Gud. Häri ligger skillnaden mellan exegetikens och förkunnelsens synpunkter på Ordet. Förkunnelsen behöver icke i första rummet en grammatikalisk eller historisk utredning av Ordet. Därför är icke exegetiken den teologiska vetenskap, som har den största betydelse för förkunnelsen. I stället är det så, att alldenstund förkunnelsen vid Ordet knyter trons intresse, så *är trosläran eller den systematiska teologien den teologiska vetenskap, till vilken förkunnelsen har att hålla sig.* Ty trosläran, som är läran om den kristna tron, har till uppgift att klarlägga trons väsen och innehåll och närmar sig därför Ordet i den avsikten, att se huru tron uppkommer och lever av Ordet. Men då tron varken kan uppstå eller existera utan att Gud finns närvarande, så har trosläran samma ärende till Ordet som förkunnelsen: att se Gud.

Vidare ber jag få fästa uppmärksamheten därpå, att exegetiken har sin egen värdeskala för bedömande av Ordet. Vad som för den kristna förkunnelsen är av högsta värde, kan från exegetisk synpunkt vara utan intresse. För exegetiken är Ordet värdefullt i den mån det erbjuder rika grammatikaliska eller historiska relationer. För förkunnelsen har Ordet sitt värde allteftersom det »driver Kristus», d. ä. blir till ett levande, gripande, av Gud givet ord, ett ord vari Kristus lever. Ty förkunnelsen knyter vid Ordet ett trons intresse, och trons Herre är Kristus, eller som man också kan säga det: Kristus är den som väcker tron emedan Gud är verksam, ja själv lever i honom. De två äro ett. Således får nu Ordet sitt värde för tron i den mån det »driver Kristus». *Därmed är nu ett Ordets systematik given. Och detta system är det samma som ligger till grund för den systematiska teologien eller den kristna trosläran.* Ty skulle denna teologi, som ju är läran om den kristna tron, ej sätta trons Herre och uppväckare i spetsen av uppenbarelsen, så hade den upphört att vara kristen. Härmed är således ännu ett band knutet mellan den systematiska teologien och förkunnelsen.

Det har varit mig synnerligen angeläget att påvisa detta samband mellan förkunnelsen och den systematiska teologien. Ty det är min övertygelse, att utan att predikanten ställer sig i intim kontakt med denna teologi, löper hans predikan fara att bli-

va tom och innehållslös. Och detta därför, att den systematiska teologien har ett sådant samband med Ordet. Ja, detta samband kan tidtals vara så starkt, att trosläran själv kan bliva som en uppenbarelse. Och detta sker så ofta det i trosläran framkommer sådana tankar, att vi förnimma Guds gripande och betvingande kraft. Detta sker så ofta som Gud själv träder fram och visar sig, så att det vi se inte är några mer eller mindre snillrika människotankar, men den levande oemotståndlige Guden själv. Och vi leva, menar jag, i en tid, då detta sker. Att så är fallet skall jag söka visa, då jag nu går att behandla nästa fråga: Har den systematiska teologien i samtiden något av värde att giva den kristna förkunnelsen? Det berättigade i denna fråga ligger i det faktum, att den systematiska teologien under olika perioder har företett olika grader av rikedom och klarhet.

4. Nu måste jag emellertid, för att jag med någorlunda klarhet skall kunna besvara denna fråga, först uppställa och besvara en annan fråga, nämligen denna: *Huru kan Ordet ha en sådan ojämförlig betydelse för förkunnelsen?*

Denna fråga finner sitt svar, om man ser på den värderingsnorm, som både trosläran och förkunnelsen använda sig av vid värderingen av Ordet. Luther har först anlagt denna måttstock på Bibelns böcker »ob sie Christum treiben».

Ordet får värde i samma mån som Kristus där träder fram, lever och verkar. Men den som så möter Kristus i Ordet, han möter Gud själv. Han blir besegrad, han *tror* nämligen på honom, som levde i Ordet. Men att tro på Kristus, det är att tro på Gud. Ingen kan tro på Kristus utan att tro på Gud. Och i samma mån som tron på Kristus växer, växer alltid tron på Gud. Ty de äro ett till sitt väsen. Och därför: det Ordet, som driver Kristus, det driver också Gud. Och där Kristus sålunda är levande i Ordet, där är ock Gud själv.

Här finna vi alltså *orsaken till Ordets ojämförliga värde för förkunnelsen: där Ordet i sin högsta potens förkunnas, där är Gud närvarande. Där börjar alltså trons liv.*

5. Efter det nu sagda är det tydligt, att frågan om den *nutida systematiska teologiens betydelse för förkunnelsen* i sig innesluter frågan om denna teologis förhållande till Ordet. Ty endast *i den mån som denna teologi håller sig till Ordet,* giver plats

däråt och framställer det i klarhet, kan den ha betydelse för förkunnelsen.

Detta skulle nu kunna ske så, att teologien framställdes i nära anslutning till bibelordet, på det att varje ord måtte få sin plats utan att bliva trängt åt sidan. Eller ock skulle det kunna ske på så sätt, att teologien undveke att forma någon sats, som kunde bevisas stå i strid med något bibelord. För varje påstående teologien gjorde skulle då ett bibelord anföras till bevis. I det förra fallet bleve resultatet en bibelteologi, i det senare en på skriftbevis grundad teologi. I båda fallen hade man använt en värderingsnorm, som påminner om exegetikens i det att den icke känner de olika värdegraderna hos bibelordet enligt principen »Christum treiben», och som är främmande för såväl förkunnelsen som trosläran. Därför skulle också denna teologi icke ha någon betydelse för förkunnelsen.

Man skulle också kunna tänka sig att teologien vore gripen av och intresserad för de bibelord, som tala om Kristus, alltså evangelierna och breven. Sådan var den närmast förflutna tidens teologi. Obestridligen var den starkt kristocentrisk. Men även den använde en annan måttstock än »Christum treiben». Allt som talade om Kristus blev lika värdefullt, i det att dessa delar av Bibeln betraktades såsom historiska dokument. Sålunda kom man att sakna förståelse för Johannes evangelium, som dock för tron och förkunnelsen i alla tider framstått såsom det värdefullaste evangeliet. Av samma skäl tog Korset så ringa plats i denna teologi. Den var black och jämnstruken.

Emellertid skulle det också vara möjligt, att teologien stode i ett sådant förhållande till Ordet, att den vore gripen av Jesus Kristus och alltså besegrad av Gud. Denna teologi skulle då inte tala om Ordet eller om Kristus. Inte i första hand. Ty den som har fått del av Ordet i dess högsta potens, och det har den, som är gripen av Jesus Kristus, han har fått del av Gud. Men den som har mött Gud, han talar om honom och om honom allena. Han har känt Guds besegrande och betvingande kraft. Först och sist talar han, om han talar, om Gud. Och om han talar om Kristus, så talar han om honom såsom den i vilken Gud lever och verkar. Och bibelordet är Ordet i den mån det driver Kristus, alltså i den mån det rymmer Gud själv. Här skulle vi alltså ha

den värderingsnorm, som är troslärans och förkunnelsens egen. Och detta skulle alltså vara en teologi, som skulle ha betydelse för förkunnelsen.

En sådan teologi vill jag kalla en *intensiv teologi.*

Begreppet intensiv har jag definierat i första kapitlet såsom uppfylldhet och gripenhet av Gud jämte en härav förorsakad aktivitet. Denna aktivitet är ingen annan än trons aktivitet under förutsättning att tron först bestämmes såsom intensiv tro.

En intensiv teologi skulle alltså 1. vara uppfylld av Gud, vilket skulle kunna visa sig däruti, att denna teologi talar mycket om Gud, visar ett dominerande intresse för Gud, talar om honom på ett gripande och fängslande sätt. Vidare skulle den 2. vara betvingad av Gud, vilket skulle kunna visa sig däri, att den under inflytande av sin erfarenhet av mötet med Gud ofta talade om honom såsom den allsmäktige, levande, oemotståndlige och suveräne. Slutligen skulle denna teologi 3. vara praktiskt intresserad och aktiv med trons aktivitet, vare sig den riktar sig mot Gud eller utåt mot sociala uppgifter.

Samtidens systematiska teologi är en intensiv teologi. Detta vill jag nu visa.

6. Rikta vi nu vår uppmärksamhet mot denna teologi, som jag i korthet framställt i detta arbetes andra del, synes det till att börja med nästan omöjligt att finna några ledmotiv eller huvudlinjer. Emellertid visar det sig vid ett längre betraktande därav, att några linjer synnerligen tydligt framträda ur virrvarret. Kring dem samla sig de övriga. Strukturen blir klar. Det som först tedde sig såsom virrvarr, visar sig nu vara en mångskiftande rikedom, där samma motiv i olika relationer framställes i talrika variationer.

Tre ledande linjer urskilja vi. Och dessa äro *de tre dominerande dragen i nutida systematisk teologi: 1. den är teocentrisk, 2. den framställer Gud såsom den suveräna Allmakten som genom allt motstånd realiserar sina avsikter, 3. den har själv en stark prägel av aktivitet.*

Det teocentriska draget framträder i hela min framställning av Gudsbilden. Detta drag dominerar allt det övriga. Såväl Kristusbilden som Världsbilden skulle inte kunna tecknas så, som jag har gjort det, om inte Gudsbilden först framställts

sådan den nu står där. Den är förutsättningen för det följande: Gud är subjektet i Kristi verk och Guds vilja är den fördolda strömmen, som flyter genom historien och giver innehåll åt det som sker, Gud är det eviga livets hopp, och det är genom att låta Gud träda in i jordelivets växelvandel som de sociala frågorna få sin lösning. Man skulle kunna säga, att den nutida teologien på varje punkt vänder sig till Gud för att få svaret på de frågor som uppställa sig. Detta skulle jag vilja kalla det viktigaste i samtidens systematiska teologi.

Att denna teologi framställer *Gud såsom den Allsmäktige* som förverkligar sina avsikter, det skulle jag vilja kalla för det *karakteristiska draget.* Det har förlänat hela denna teologi dess karaktär. Så gott som överallt finner man det, varje del av teologien är kännetecknad av detta drag. Klarast framträder det hos Aulén. Det är i synnerhet hos Kristusbilden, som detta drag starkt framträder: I Kristus se vi huru Gud tvärsigenom allt motstånd förverkligar sina planer trots allt som står dem emot. Men även i Världsbilden framträder detta drag: Guds kämpande vilja segrar under historiens dramatiska utveckling och släktens Kristusminne växer åter mäktigt fram varje gång det vill synas som om det skulle blekna och dö bort.

Det tredje huvuddraget: *aktiviteten,* som jag vill kalla det *praktiska* draget i samtidens systematiska teologi, visar sig däri, att denna teologi vill verka sui generis, alltså genom sin egen kraft. Så är t. ex. fallet med dess bevisföring. Den söker inte sitt stöd i den historiska forskningen, inte i psykologien, inte i logiken. Den vill övertyga genom sin egen övertygelsekraft, sin egen aktivitet. Det gives ingen som vill bevisa Guds existens genom historiska, psykologiska eller logiska bevisningsgrunder. Man tecknar fastmera bilden av Gud såsom man själv sett honom och låter honom sedan verka genom sin egen övertygande kraft. Men den övertygelse som härav verkas kan inte vara någon annan än *trons övertygelse.* Ty då Gud är verksam i en människosjäl, verkar han tro. Man kan således säga, att teologiens aktivitet är en *trons aktivitet,* dess verkan är tro. Det gäller om alla auktorerna, att de hava sett på Gud med »trons öga», för att använda ett uttryck av Aulén. På grund av detta drag hos denna teologi är den också i enlighet med trons handling överhuvud taget djärv och

vågsam, den har ett drag av »ovanlighet», den är icke medelmåttig, lättfattlig och enkel. — Denna teologi är så nyligen framfödd, den står ännu så nära centrum, att den har haft föga tid att syssla med de perifera frågorna. Det sociala inslaget är obetydligt. Det kan icke förnekas att Schweitzers inlägg i den fråga som nu verkligen är brännande, frågan om Europas tillfrisknande, är ganska famlande och osäkert, men man kan dock tydligt skönja dess teocentriska inställning i sådana betecknande uttryck som »praktisk mystik», etisk mystik», m. fl. Aktiviteten är, även då den är utåtriktad, en trons aktivitet.

Här ha vi således de tre huvudlinjer i vilka alla andra löpa samman: 1. Teocentriciteten, 2. Framhållandet av Guds besegrande makt, 3. Det aktiva draget.

Huru förhåller sig nu denna teologi till begreppet intensiv, om man därvid beaktar den analys jag gjort av detta begrepp: 1. Av Gud uppfylld, 2. Av Gud betvingad, 3. Genom Gud aktiv?

Vi finna omedelbart, att *begreppet intensiv synnerligen väl låter sig förenas med samtidens systematiska teologi.*

Denna teologi är intensiv 1. emedan den är teocentrisk. Den är uppfylld av Gud. Gud dominerar på varje punkt i framställningen. Ingen del av denna teologi står utanför detta inflytande från centrum. Hela denna teologi är systematiskt ordnad kring Gud såsom det centrala. Den är helt och hållet uppfylld av Gud. (Härutinnan skiljer den sig radikalt från den teologi, som tar sin utgångspunkt i det »fromma medvetandet» och systematiskt ordnar sig kring detta.)

Denna teologi är intensiv 2. emedan den visar sig vara behärskad av och bunden vid Gud och i enlighet härmed framställer Gud såsom den betvingande. Denna teologi känner Gud såsom den Oemotståndlige, han besegrar och betvingar allt som står honom emot. Starkast framträder denna Guds betvingande och besegrande makt i Kristus. Ingen gång under Kristi liv synes denna makt så klart som då Kristus lider och dör på korset. Där bryter Gud segrande genom allt motstånd. Denna teologi ser alltså i Kristus Guds verk och kraft. Den ställer Kristus i den allra närmaste förbindelse med Gud. (Härutinnan skiljer den sig radikalt från den teologi, som i Kristus ser framför allt

den, som uppväcker det fromma självmedvetandet, och som således i första hand ställer Kristus i förbindelse med människan.)

Denna teologi är intensiv 3. emedan den har ett starkt praktiskt intresse, en aktivitet, förorsakad av Gud, i viss mån med världen och tidsläget som objekt. Det är att noga märka, att detta praktiska intresse icke ett ögonblick kommer teologien att upphöra att vara teocentrisk. Gud är även här utgångspunkten. Det är en trons aktivitet. (Ekumeniska mötet i Stockholm, som ju var i hög grad socialt intresserat, gav uttryck åt en sociologi som ännu är oskriven: en transcendent sociologi. Principerna för den sociala verksamheten äro ej att finna i något inomvärldsligt begrepp såsom t. ex. rätten eller framåtskridandet, utan i Guds eget väsen, uppenbarat i Kristus. Förvånande starkt framhölls detta åter och åter av de allra flesta talare. Den skilsmässa mellan religiös och borgerlig moral, som Naumann och Troeltsch på sin tid ansågo nödvändig, protesterade man energiskt emot.) Lika förvånande är, att Schweitzer, som förut lancerade den »eskatologiska teologien» och som, mig veterligt, icke korrigerat sin dåvarande uppfattning, numera framlagt det grundligaste försöket till en religiös etik, på en gång personal- och socialetik, där mystiken förenas med ett ord, som man tycker borde vara oförenligt därmed, nämligen ordet »praktisk». Av allt detta framgår det tydligt, att den nutida teologiens sociologiska intressen äro intimt förbundna med dess koncentration kring Gud själv. (Härutinnan skiljer sig denna teologi radikalt från den, som menar att goda sociala förhållanden äro en förutsättning för goda människor, varför kristendomen huvudsakligen skulle ha en social uppgift, nämligen att förbättra världen.)

Den nutida systematiska teologien är alltså en intensiv teologi.

Men om så är fallet måste den även vara *en transcendent teologi.* Om den är uppfylld av Gud, känner honom som den behärskande och suveräne, och om dess aktivitet är kännetecknad av dess beroende av Gud, så har den allenast Gud till sin förutsättning och grund. Och Gud är transcendent. Se vi nu åter på den framställning jag givit av nutida systematisk teologi, skola vi finna detta bestyrkt. Gudsbildens förhärskande drag äro helighet och suveränitet, all antropomorfism är denna Gudsbild främmande. Den är transcendent. — Kristusbilden framställer

för oss under olika form alltid »den upphöjde Kristus», för den historiske Kristus har man föga eller intet intresse. Gud såsom den i Kristus framträdande och verksamme framhålles åter och åter: Även Kristusbilden är transcendent. — Nyss har jag talat om den transcendenta sociologien. Bredvid den står på en bred plats eskatologien, den transcendenta vetenskapen framför andra. Historieuppfattningen har blivit transcendent, man söker efter »det som sker i det som sker», och till och med utvecklingstanken har kommit under inflytande av det transcendenta: världsbilden är trascendent.

Söka vi alltså efter ett enhetligt drag, vari alla de förutnämnda både väl förenas och skärpas efter sin egen art tillika, så finna vi detta i det transcendenta draget. *Nutida systematisk teologi är transcendent. Detta är dess huvuddrag.*

* *
*

I och med det att jag påvisat, att den nutida teologien är en intensiv teologi, torde det vara klart, att den har betydelse för en intensiv predikan. Det blir nu min närmaste uppgift att, sedan jag i det föregående först visat sambandet mellan den systematiska teologien och förkunnelsen och därefter den nutida systematiska teologiens betydelse för förkunnelsen, i *det följande närmare bestämma arten av denna betydelse.*

II.

I den första delen av detta kapitel har jag talat om nutida systematisk teologis överensstämmelse med de principer jag i Prolegomena kap. I framställt. Här vill jag nu visa dess överensstämmelse med de principer jag framställt i kap. II.

Som jag redan långt tidigare i detta arbete har sagt, faller det sig svårt att med min utgångspunkt använda ordet uppbygglig. Emellertid har jag använt det och definierat begreppet uppbygglig predikan. I slutet av andra kapitlet i detta arbete har jag sagt, att den predikan är uppbygglig, som verkar nedrivande på personligheten och bereder väg för tron.

Frågan gäller nu *i vad mån den nutida systematiska teologien*

har betydelse för uppbyggelsen i denna bemärkelse. Denna fråga torde lättast besvaras på så sätt, att man undersöker huruvida och i vilken mån den uppfyller de uppställda kraven för att få kallas uppbygglig.

1. Jag vill nu alltså i denna avsikt undersöka de tre huvuddragen i samtidens teologi.

Dess viktigaste drag var dess *teocentricitet.* Detta betyder inte bara att Gud intar en systematiskt central ställning. Det betyder även att Gud är det centrala värdet. Och detta Guds enastående värde talar den nutida teologien om under namn av Guds helighet. Det är framför allt Otto som har klarlagt detta begrepps betydelse. Ty intet hävdar så starkt teocentriciteten som just Guds helighet. Han är den högste, men mer än detta, han är den *ojämförligt* högste. Så hög är han, att mellan honom och oss är ett svalg befäst, som ingen utveckling, ingen personlighetens växt kan överskrida. Han är av en annan art än vi. Han står utanför alla relationer till människan, men han är ett värde *i sig* utan att han gör något för oss. Han är transcendent. Han är otillgänglig.

Genom hävdandet av Guds helighet är alltså människans begränsning given. Även de största personligheter måste te sig små, ja mindre än intet, vid sidan av den Ojämförlige. *Det vill alltså synas, som måste personligheten krossas och därmed den »personliga övertygelsen», där den Helige träder fram och giver den intensiva tron. Här har således den nutida teologien en förtjänst från uppbyggelsens synpunkt.*

I intet avseende blir den människans begränsning, som är given i och med Guds helighet, tydligare kännbar än i intellektuellt avseende. Den Helige kan ej fattas med förnuftet, ej beskrivas med förnuftskategorier eller begripas. Han är irrationell. Vi kunna endast tala om honom i paradoxer, med stapplande tunga, stammande och osäkert. *Här synes det, som om detta vore den rätta teologien för en predikan, som i enlighet med de krav jag i det andra kapitlet uppställt, i den mån den är intellektuell, bör vara irrationell, paradoxal och framhålla människans begränsning.*

Låtom oss nu gå till nästa drag, det *karakteristiska:* Gud är känd och framställd såsom *den suveränt allsmäktige.* Männi-

skans vilja betyder intet. Tvärsigenom allt motstånd förverkligar Gud sin vilja, dödar och giver liv i tron. Han är oemotståndlig. *Även här blir personligheten med sin vilja och sin livsriktning krossad.* Den enda livsyttringen och aktiviteten blir trons levande *aktivitet.*

Men om vi om denna Guds suveräna vilja fråga: »Hurudan är den?» så måste svaret bliva: »Den är frälsningsvilja». Jag skulle icke våga säga med stöd i den nutida teologien, att den är en kärleksvilja. Talrika belägg skulle finnas. Men ett odelat uttryck för samtliga auktorers mening skulle det ej vara, åtminstone ej formellt. Det är däremot det svar jag givit. Men om så är, skulle här finnas ett lämpligt stoff för en förkunnelse enligt de principer för frälsningsförkunnelse jag uppställt i andra kapitlet. Ty här är icke fråga om ett »omstämmande» av själen, varigenom frälsningens akt skulle förläggas till människan. Här framställes Gud såsom den där frälsar. Hans suveräna vilja vill frälsning. Gud är subjektet för allt det, som sker i Kristus. Och här kommer Gud till herravälde, eller m. a. o.: tron uppstår. Men där tron finns, där är frälsning. *Den nutida teologien erbjuder högt uppbyggelsevärde från frälsningspredikans synpunkt.*

Slutligen vill jag nu upptaga till behandling det tredje draget, *det praktiska.* Den är aktiv, den har en vilja att uträtta någonting. Den vill mer än teori. Den vill praktik. Den kan icke annat, ty den är en intensiv teologi, uppfylld och behärskad av Gud. Men just därför vet den också, att den intet kan göra annat än det Gud verkar. Den kan bara vara ett Guds redskap, lydaktigt utförande Guds vilja. *Grundprincipen för all dess verksamhet måste därför vara: att låta Gud komma till synes, så att tron kan uppstå. En sådan teologi passar gott i en förkunnelse, som har att bereda väg för tron.*

2. Sedan jag nu rent principiellt visat arten av den nutida teologiens betydelse för förkunnelsen — vilken i korthet kan formuleras så: en intensiv teologi för en intensiv predikan — vill jag, för att ytterligare belysa frågan, uppställa tvenne frågor: Vilken betydelse har denna teologi för förkunnelsen med avseende 1. på förkunnelsens innehåll och 2. på dess form? Den första av dessa frågor vill jag nu undersöka.

Genom den principiella utredningen av förhållandet mellan nutida teologi och förkunnelsen har den nutida teologien blivit så att säga legitimerad. Den har visat att den betyder så mycket för förkunnelsen, att man måste respektera den från förkunnelsens synpunkt. Ja, man kan rent av lyssna till vad den har att säga, om den skulle ha några anvisningar att ge åt förkunnelsen. Fråga vi nu efter sådana anvisningar för predikans innehåll, så givas svaren med stor lätthet.

Det är då först klart att *en teocentrisk teologi kräver en teocentrisk predikan.* Enklast kan jag uttrycka detta så: *det skall vara ett teocentriskt tema i predikan.* Därmed menar jag, att predikan skall handla om *vad Gud gör i den förelagda texten.* Man får alltså inte på Påskdagen tala om »Den tomma graven», och om man har att predika över fjärde akten, torde det inte vara lyckligt att välja »Barabbas» till ämne för predikan. En julotta predikade jag över ämnet »Mannen, kvinnan och barnet» i anslutning till de tre evangeliska personerna Josef, Maria och Jesus. Jag var en smula stolt över mitt originella ämne, men senare på dagen kom en högt värderad vän till mig och han sade: »Var hade du *Ordet, evangeliet* i den predikan?» Han hade rätt.

Predikanten är i regel oerhört beroende av sin församling. Och underligt är det inte. Ty åter och åter har dess betydelse framhävts. Vad som emellertid har mer vikt än församlingen, det är Ordet. Det är det som kan inspirera. Medvetandet om att förkunna Guds Ord, det kan göra oss glada och andaktsfulla i själen även när kyrkbänkarna äro ganska tomma. Vi få icke bliva beroende av människornas anslutning eller likgiltighet. Allenast av Ordet få vi vara beroende. Detta skall bli klart i den mån vi lära predika teocentriskt, d. ä. icke församlingen till lags, men så som Ordet kräver, så att det inte blir vår första fråga: »Vad skall församlingen säga om detta?», utan: »Är detta bästa formen för det Ord, jag i dag skall förkunna? Kommer Gud till synes?»

Det är emellertid också klart, att en *frälsningspredikan, som röner inflytande av nutida teologi, icke blir en sentimental bot- eller omvändelsepredikan.* Den kommer ej att söka uppskaka åhörarnas sinne, för att de må besinna vad deras frid tillhörer.

Den söker ej framkalla medlidande med den på korset lidande, och den sätter ej såsom sitt mål att locka fram åhörarens tårar. Dess mål är fastmer att framhålla Guds frälsningsvilja. Därpå har den sin uppmärksamhet inriktad. Att finna lämpliga uttryck, som äro tjänliga för detta budskap, det är dess strävan. Därvid tänker den inte på, huruvida dessa uttryck verka rörande på församlingen, utan ser i stället till, att de giva ett rikt och sant uttryck för Guds frälsningsvilja.

Nutidens teologi kräver på denna punkt en intellektuell predikan, intellektuell i den mening jag förut talat om. Ehuru det icke är av någon vikt i detta sammanhang, kan det likväl sägas, att nutidens människor, helst dess män, ha samma krav. På ingen punkt torde man vara så oviss, så oklar och dunkel som här. Jag hänvisar till det bekanta verket The army and religion,[1] särskilt Kap. III. Kravet kommer emellertid från teologien själv. Den har här bedrivit ett ivrigt arbete, nya fruktbärande, klarläggande tankar ha brutit fram. De måste alla förkunnas, ty de samla sig alla kring den Gudomliga kärleksviljan. Och häri, ej i vår med större eller mindre häftighet genomlevda botkamp, ligger den sanna eviga grunden till frälsningen.

Slutligen är det även klart, att en *etisk predikan under inflytande av nutida teologi ej kan bli en »moralpredikan»*, sammanställd av förnuftiga förmaningar eller omtänksamma varningar. Den har i stället bara ett bud att framställa: Låt Guds vilja ske i dig. Åt människans psykologiska förutsättningar ägnar den föga intresse. Den har hela sin uppmärksamhet riktad mot Gud.

---

1 The army and religion, London 19, s. 33: »There is practically universal respect and even reverence for Jesus Christ. This is quite seen whenever the men disclose their real thoughts about Him. — — — — They distinguish Him quite clearly from the Churches which as we shall see in a later chapter, they criticise without stint. But the whole deeper side of the Church's teaching about Jesus Christ seems to have little or no hold upon them, except of the loosest kind. Of Jesus as the Son of God, and as the Atoning Sacrifice for the World, they have little or no knowledge at all.» Jfr s. 40: »When we turn from the life of Jesus to His death, and ask how the men regard the Cross, of Christ, we find a new appreciation of its marvel, but the same dimness of apprehension as to its deeper meaning.» Jfr s. 46: »Of Jesus Christ as a living personality, who gives power to those, who follow Him through the Holy Spirit, they know next to nothing at all.»

Ske Hans vilja! I den mån denna predikan sysslar med sociala problem, har den insett, att i all social verksamhet, där inte Gud är den genom oss verksamme, där inte hans vilja är normen och kraften, där är allt arbete fåfängt. Och därför kan denna predikan ej bli ett ytligt sysslande med allehanda perifera ting. Ty den står under inflytande av en teologi som är teocentrisk, den ser på varje punkt mot Gud för att finna lösningen på varje fråga.

3. Äntligen återstår frågan om *den nutida teologiens inflytande på förkunnelsens form.*

I en predikan, vars tema skall vara teocentriskt och där det alltså skall talas om den Helige, måste själva språket vara heligt. Genom tradition får språket helgd. Därför är just ett språk, som bevarat vissa ålderdomliga uttryck och vändningar, ett språk, som helgats under generationer genom psalmbok och bibel, det rätta språket. Härmed vill jag inte ha förordat någon sjuttonhundratalssvenska. Jag vill allenast ha sagt, att *en viss ålderdomlig tyngd ger helgd åt språket.*

En monumental uppställning av predikan giver den helgd och värdighet, och gör den alltså lämplig till att vara en förkunnelse om den Helige. Därför måste jag förorda den klassiska tredelningen med angivet tema och alla delar tydligt framträdande, och alltså inte på något sätt konstnärligt dolda.

En förkunnelse, som skall framställa Guds suveräna vilja, måste vara *präglad av energi.* Predikanten skall ge uttryck åt en *profetisk energi,* han skall låta sitt ämne så gripa och påverka sig, att han blir brinnande och glödande av nitälskan. Och det skall han inte vara rädd för att visa. Det skall vara temperament i predikan!

I den mån som denna predikan är frälsningsförkunnelse och alltså talar om Kristus, kräver evangelium, som själv berättar levande, att predikanten inte dödar händelseförloppet i texten, men låter sig gripas av dess liv och rörelse. *Predikan bör vara illustrativ.*

Framställes ett teologiskt spörsmål, måste detta ske med *genomskinlig klarhet.* Lika klart måste erkännandet av den för kunskapen uppnådda gränsen vara. Framställas ej de teologiska

tankarna fullkomligt klart, förlorar teologien förmågan att övertyga, besegra.

Skall predikan kunna ge ett sant uttryck åt den intensiva moralen, måste den *präglas på en gång av auktoritet och ödmjukhet.* Detta måste predikanten förstå att ge uttryck åt, han skall i ord och åthävor varda funnen som en *man.* Han skall så sköta sin uppgift, att han blir till en auktoritet. Men på samma gång måste han förstå att genom innerligheten i sin andakt och uppriktigheten i sin självkännedom låta människorna känna hans ödmjukhet. Auktoritativ fasthet och ödmjuk innerlighet äro de två drag, som på denna punkt sökas hos predikan.

Det är otänkbart, att en sådan predikan, som jag här har talat om, skulle kunna *läsas* upp. Under alla omständigheter måste den *verka fritt föredrag.* Särskilt inser man detta, om man tänker på det uppställda draget av profetisk energi. Skulle man kunna tänka sig att en profet läste upp en i detalj förberedd predikan?! Den skulle då sjunka ihop, mista all energi, det skulle vara ett brott mot det som skulle förkunnas.

Men om nu så är att predikan måste *verka* fritt föredrag, så kan jag inte inse, att det skall vara ett fel, att den verkligen är det. Predikan måste alltid noga förberedas, väl genomtänkas. Allt slarv, som kommer av lättja eller för knappt tilltagen tid, kan inte nog starkt fördömas. Men jag har den åsikten, att skall en predikan kunna ge ett profetiskt uttryck åt en teologisk sanning, skall förkunnelsen av Ordet ljuda full och rik, så att Ordets eget liv och friskhet ej förstöres, då måste förkunnaren om han kan det lämna detaljerna till stunden för föredraget.

* *
*

Det genomgående huvuddraget hos samtidens systematiska teologi är, att den är transcendent. Detta faktum försvårar i hög grad utnyttjandet av teologien i förkunnelsen. Att den är transcendent betyder nämligen, att den rör sig på ett plan, som ligger utanför den mänskliga tankens gränser. Med stor svårighet rör sig teologien inom dessa områden. Den måste skapa sig nya begrepp, söka uttryck för irrationella storheter och finna hjälp-

medel från andra områden än sitt eget, för att kunna uttala sig om sina rön. Nu är teologien såsom vetenskap i besittning av ett fackspråk, utbildat speciellt för teologien. Av detta har det givetvis en stor hjälp. Härav kan emellertid förkunnelsen ej använda sig. Teologien har till sin uppgift att *söka* sig fram, i det den använder sig av varje medel för att uttrycka sin erfarenhet. Men förkunnelsen har icke en sådan uppgift och kan ej använda sig av teologiens medel.

Den frågan uppstår nu, huru irrationella faktorer i teologien, som äro av värde från uppbyggelsens synpunkt, skola bliva tillgängliga. Förfogar kyrkan över andra uttrycksmedel än det predikade ordet? Uppbyggelse, kan den inte meddelas på annat sätt än genom predikan?

Kyrkan har icke allenast predikan till uttrycksmedel och till organ för uppbyggelse, den har även altartjänsten. Gudstjänsten består av altartjänst och predikan.

Frågan är nu i vilken mån altartjänsten erbjuder sig såsom ett lämpligt uttrycksmedel för det irrationella, som endast med svårighet och ofullständigt kan framställas i predikan.

Det kan här vara på sin plats att observera, vad Rudolf Otto, som väl får anses vara samtidens expert på det irrationella, säger om möjligheten att uttrycka det irrationella och om medlen härför. Otto känner tvenne sätt. Genom »schematisering» och »ideogram» kan man giva ett rationellt uttryck åt det irrationella. I konsten och musiken däremot finna vi irrationella uttryck för det irrationella. Dock — när de vilja giva det starkaste uttrycket härav måste de så att säga förintas: i konsten uttryckes det irrationella bäst genom tomrummet i vertikal eller horisontal dimension (das Erhabene eller das weite Leere vilket i musiken motsvaras av tystnaden).[1]

I predikan ha nu »schematiseringar» och »ideogram» sin plats.

---

1 Rud. Otto, Das Heilige, s. 72 ff., 83 f.

Jfr Gustav Mensching, Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, Tüb. 25, som synes vara påverkad av det från Otto och Heiler utgångna liturgiska intresset, och som bjuder på en synnerligen översiktlig och upplysande översikt över de liturgiska rörelserna i den lutherska kristenheten i denna tid.

Genom dem kunna vi närma oss det irrationella, förnimma det, ehuru vi ej förstå det.

Om konstens förkunnelse av det irrationella och om nutida teologi i dess förhållande härtill skulle det vara utomordentligt intressant att göra en utredning. Jag måste emellertid avstå därifrån i detta sammanhang. Dock kan jag inte låta bli att göra ett par erinringar i fråga om vad jag ville kalla irrationell arkitektur. Eller om man så vill: numinös. Ingen skall vara rädd för att gå in i ett missionshus om natten för att hämta något där. Men de flesta skulle vara mer eller mindre rädda för att vid denna tid på dygnet gå in i en kyrka. Den härligaste förkunnelse i Blasieholmskyrkan kan ej ge mig vad aftonbön i Lunds Domkyrka skänker, även om förkunnelsen där vore svag. Stenarna kunna också tala. Ett av denna tidens tempel, där man nästan mister andan av en intensiv förnimmelse av tomhet och rymd, är Högalidskyrkan i Stockholm. Detta är enligt min mening en oförliknelig kyrkobyggnad. Den har ingen »personlig prägel». Den är objektivt enkel och tom. Murarna vilja inte vara konstverk, som beundras så att man glömmer det heliga rum de innesluta. Arkitekten har förstått att så innesluta det heliga *rummet* att detta — alltså själva rummet, rymden, spatium — men ej dess gränser — murarna — förnimmes. Rakt motsatt är Engelbrektskyrkan. Den är personlig till sin stil. Murarna äro snobbiga. Kyrkan är elegant. Och genom de banala sidoskeppen med deras alltför starka belysning och fult anordnade bänkar har den perspektiviska avståndsillusionen mot altaret upphävts och hela rummet fått en banal fyrkantig form, som gör att man kommer att tänka på missionshus eller godtemplarsal. Den är en utomordentligt vacker och elegant konstnärlig byggnad, men den ger intet irrationellt eller numinöst intryck. Från denna kritik undantager jag koret.

Musiken och tystnaden — finnas de i altartjänsten? Musiken finns ju där, men tystnaden? Jo, vi ha ett åldrigt tystnadsmoment i vår gudstjänst. Jag menar det tysta Fader Vår i predikan. Det är visserligen placerat i predikan, men dess rituella karaktär är omisskännelig. Det hör ej hemma i predikan, ty i predikan kan tystnad ej förekomma. Ty när man predikar har man att tala, ej att tiga. Ett tystnadsmoment kan placeras i

predikan, men det kan ej vara en del av predikan. Det har rituell karaktär, det hör hemma vid altaret var det än har varit placerat. Dessutom finnes ett annat tystnadsmoment: efter slutpsalmen innan församlingen lämnar kyrkan.

Därför menar jag, att man kan finna följande moment i altartjänsten:

1. *Ordet,* a) texter, b) böner.
2. *Musiken,* a) preludier m. m. b) psalmer, c) mässan.
3. *Tystnaden,* a) tyst Fader Vår, b) tystnaden efter slutpsalmen.

I besittning av dessa två irrationella medel för tolkningen av de transcendenta faktorerna i nutida teologi nämligen musiken och tystnaden utgör altartjänsten ett viktigt uttrycksmedel i uppbyggelsens tjänst. Det skall i nästa kapitel bliva min uppgift att påvisa i vilken riktning den måste förändras för att helt kunna fylla sin uppgift: *att efter sin art bliva en intensiv förkunnelse.*

Kap. VII.

NUTIDA SYSTEMATISK TEOLOGI OCH GUDSTJÄNSTENS RITUELLA PARTIER (ALTARTJÄNSTEN).

Ne soyez pas un déclamateur, mais un vrai docteur des mystères de votre Dieu.
Fénelon.

I fråga om altartjänstens värde bryta sig meningarna i samtiden starkt. Jag vill nu på de närmaste sidorna undersöka dessa olika meningar, för att av denna undersökning hämta de lärdomar, som därav kunna erhållas.

Jag vänder mina blickar till så gott som uteslutande svenska förhållanden. Härvid urskiljer jag tre grupper: den ritualistiskt intresserade, den antiritualistiska, och slutligen en grupp, som i rädsla för katolicerande tendenser helst ser att man inte talar om rituella frågor.

1. Den första gruppen är varmt intresserad för en liturgi, präglad av höghet och skönhet. Man sörjer för att kyrkorna ha en välförsedd skrudkammare. Man vinnlägger sig om att kyrkornas

ålderdomliga prydnader tillvaratagas och hållas i gott skick. Man är angelägen om att altaret varje söndag är prytt med »levande» ljus och blommor. Vid dessa och en del andra sådana ting fäster man stor vikt. Och med all rätt. Men det är dock endast medel man anskaffat. Hur användas de? Hurudan är den altartjänst, till vars högtidlighet dessa medel skulle bidraga? Jag måste säga, att det rätt ofta har förefallit mig, som om man hade den uppfattningen, att i och med anskaffningen av dessa yttre ting vore man säker om en skön och värdig ritual. Ty jag har hört sådan altartjänst mer än en gång utföras slarvigt, slentrianmässigt och utan att officianten visat sig själv vara i någon mån gripen av liturgiens skönhet. Orden uttalas själlöst och likgiltigt utan hänsyn till deras innehåll. Jag har ofta, när jag hört en sådan altartjänst, kommit att tänka på hur katolska kyrkans präster utföra sin liturgi. Det är vad Romano Guardini kallat en stiliserad liturgi. Altartjänsten skall inte vara levande, rörlig, något tillväxande. Den är i stället ett stiliserat uttryck för vissa eviga sanningar.[1]

Fastmera menar jag, att altartjänsten skall vara en *besjälad liturgi*. Besjälad av vad? Av Ordet, som däri förekommer. Den skall vara ett intensivt uttryck för Ordet. Officianten skall vara gripen av det han har att framsäga. Inspiration och energi, profetisk energi, äro krav på liturgien såväl som på predikan. Ordet skall göras levande, det vill säga: dess eget liv skall genom officianten bliva tydligare, mera förnimbart för församlingen. Inga skrudar, inga ljus eller blommor kunna uträtta något, om det ej i liturgien finnes intensitet, gripenhet av det i liturgien förekommande Ordet, alltså av Gud själv. Detta är det centrala. Härifrån utgår kraft och liv, härifrån och ej från perifera ting

---

1 Romano Guardini, Ecclesia orans, Freib. 22, s. 35: »Die einfache Wirklichkeit, die immer ganz besondere ist, wird von ihr in der Weise umgestaltet, dass das *Urbildliche hervortritt*, das heisst: sie wird *stilisiert*, überformt. — — — — *Die Liturgie* nun hat *Stil im strengen Sinne*. — — — — Stets ist im Bereich der Liturgie die geistliche Ausdrucksform, sie sei nun Wort oder Gebärde, Farbe oder Gerät, bis zu einem gewissen Masse ihrer einzelhaften Bestimmtheit entkleidet, gesteigert, beruhigt, ins Allgemeingültige erhoben.» Jfr samme förf.: Liturgische Bildung, Rothenfels 23.

utgår liturgiens förnyelse. Gäller det reformer är det därför min mening att *liturgerna* snarare än *liturgien* behöva reformeras.

2. En ämbetsbroder sade en gång till mig: »Jag drar alltid en lättnadens suck, när jag bestiger predikstolen och har det mesta av altartjänsten bakom mig. För på predikstolen, där känner jag mig i mitt element, där kan man göra något; predikan, det är den del av Gudstjänsten, som betyder något. Vid altaret känner jag mig alltid främmande.» Han tillhörde den antiliturgiska gruppen. Inom denna räknar man altartjänsten ringa. Den är på sin höjd tjänlig till att vara ram omkring predikan. Mer betyder den aldrig. Mångenstädes anses den ha ännu mindre värde, och de torde kanske inte vara så få, som med glädje skulle hälsa en förkortning av altartjänsten.

Inom denna grupp hävdas nu energiskt, att liturgien endast är ramen kring predikan. Den har på intet sätt predikans uppbyggelsevärde. Ty predikan är Guds Ord. Och det viktiga i Gudstjänsten, det är just Guds Ord. Ty här träder Gud såsom den handlande, besegrande fram, här uppstår tron. Av mindre betydelse är det vad vi tala eller göra. Och i altartjänsten är det människan som handlar. Man ser däri bara ceremonier.

Härtill är nu att svara — och svaret ger sig självt — att om predikan är Guds Ord, så är altartjänsten det i icke mindre grad. Om predikan, som är underkastad all möjlig förändring allt efter som förkunnaren utvecklas och ändrar ståndpunkt, är Guds Ord, så måste väl altartjänsten, vari evangelium och epistel ingår, vara det i ännu högre grad. Och psalmerna, som i tider av ytlighet och tomhet i predikan städse varit de frommas fröjd och tröst i Gudstjänsten — skulle en psalm eller en bön av Luther eller Olaus Petri ej vara Guds Ord i samma mån som en predikan av dem? Fastmera håller jag före, att det är just i altartjänsten, som vi kunna vara vissa om att finna Guds Ord. Predikan torde ofta, ja, tyvärr mycket ofta höra till det, som *vi* tala eller göra. Predikan är ofta mänskligt torftig, men i altartjänsten ha vi sådana rika skatter som evangelium och epistel, trosbekännelsen och Olaus Petri syndabekännelse, för att nu inte tala om psalmerna. Altartjänsten synes alltså ej rätteligen kunna skjutas undan med den motiveringen, att predikan är Guds Ord och därför måste Gudstjänstens liturgiska delar skjutas åt sidan. Ty

även dessa innehålla i full rikedom Guds Ord. Och förvisso skulle kyrkan ej kunna undvara altartjänsten. Lika litet som den skulle kunna ersätta predikan med en rikare liturgi, lika litet skulle predikans tillökning kvalitativt eller kvantitativt kunna göra altartjänsten överflödig.

3. Den tredje gruppen utgöres av sådana, som i nitälskan om vårt lutherska arv, ständigt frukta för »den katolska faran». De äro ivriga motståndare till varje förändring eller nyhet på det liturgiska området. Strävar någon efter skönhet och andakt genom de yttre medel, som jag förut talat om, är man strax färdig att säga: »Katolicism». Särskilt farliga äro ljusen på altaret, särdeles om de äro tända. Då föreligger med odisputabel visshet katolicism. Mässkrudar innebära också en anledning till oro, om de bäras på andra dagar än juldagen och påskdagen. Med ett ord: alla strävanden att åstadkomma skönhet i Gudstjänsten genom att man uppmärksammar dess rituella partier, fördömas såsom katolska. På senare tid synes man emellertid ha insett det löjliga i denna ängslan, ty en anmärkning åtföljes ofta med det ordet: »Ja, naturligtvis förstår *jag* alltför väl — —, men ser du, tidsläget — —, den katolska offensiven.»

Först och främst vill jag säga, att om det skulle vara den katolska kyrkans karakteristicum, att den har en skön Gudstjänst, så skulle en offensiv från denna kyrka inte innebära någon fara. Ty en skön Gudstjänst kan inte stå i strid med den Lutherska kyrkans egenart. Skulle däremot intresset för liturgiens skönhet ej vara ett centralt eller karakteristiskt drag hos den katolska kyrkan, så kan en överensstämmelse mellan de båda kyrkorna på denna punkt icke innebära någon fara för någonderas egenart. Överensstämmelser finnas ju på långt viktigare punkter, t. ex. i fråga om Kristi gudom eller tron på den Treenige Guden, utan att egenarten därför har riskerats inom den evangeliska kyrkan.

4. Det måste konstateras, att intresset för Gudstjänstens liturgiska partier varit mycket svagt under de sista decennierna, ehuru vi nu kunna skönja en förändring till det bättre. Knappast någon teologisk skriftställare har ägnat någon uppmärksamhet åt detta ämne. Gustav Lizells arbete om Högmässoritualet under

tiden 1614—1811[1] har knappast intresse för andra än historiskt fackintresserade. Edv. Leufvéns Studier till Högmässoritualet är ej heller något principiellt inlägg i denna fråga utan sysslar endast med ett par detaljfrågor.[2] Först på allra sista tiden ha vi fått ett par arbeten av betydelse inom detta ämne. Båda ha samme auktor. Jag menar Edv. Rodhes Svenskt Gudstjänstliv och hans mindre arbete Vår Svenska Högmässa.[3]

Svenskt Gudstjänstliv behandlar, såsom själva namnet säger, Gudstjänstens liv och utveckling i svenska kyrkan efter reformationen. Gudstjänsten är något levande, skiftande, tillväxande. Den är olika under olika tider. I dess olika tidsformer kunna vi väl se de olika tidevarvens andliga liv avspegla sig, men framför allt se vi i dessa olika former, huru Gud på skilda sätt, i en rik mångfald talat till människorna i sitt tempel. I gudstjänstlivets levande och skapande utveckling lever och skapar Gud själv.

Detta arbete torde i sin rikedom och klarhet komma att ha utomordentligt betydelsefullt inflytande på uppfattningen av Gudstjänstens liturgiska delar. För att kunna avgiva ett principiellt omdöme om dessa måste man ju nämligen nödvändigt ha någon historisk inblick i detta ämne. På svenskt språk torde ej finnas något arbete, som inför uppgiften att meddela sådan kunskap tål en jämförelse med Edv. Rodhes verk.

Emellertid anser jag hans mindre arbete Vår Svenska Högmässa vara om möjligt av ännu större betydelse. Den behandlar altartjänsten rent principiellt. Då jag nu går att referera denna bok, vill jag göra på samma sätt som jag gjort vid referaten i detta arbetes andra del: jag vill genom ett typiskt citat ur den refererade boken genast i början söka ge läsaren en föreställning om den.

> Gudstjänsten skall icke låta den ena eller andra religiösa personligheten träda i förgrunden, utan gudstanken, Gud själv skall dominera. Vår sv. Högm. s. 28.

På tre olika sätt framhåller nu auktor denna Gudstjänstens uppgift.

1 Gust. Lizell, Svenska Högmässoritualet 1614—1811. Upps. 11.

2 Edv. Leufvén, Studier till Högmässoritualet. Upps. 19.

3 Edv. Rodhe, Svenskt Gudstjänstliv, Sthlm 23. Edv. Rodhe, Vår Svenska Högmässa, Sthlm 24.

Den evangeliska Gudstjänsten är av *auditiv* typ. Den katolska är visuell.[1] Den riktar uppmärksamheten på det som erbjuder sig för ögat. Följden har blivit att dessa ting ofta själva blivit mer än uttrycksmedlet, de ha själva fått tillbedjan.[2] Detta har den lutherska Gudstjänsten undvikit. Ty den är auditiv. *Dess intresse är Ordet.* I en latinsk mässa finnes intet Ord. Den kan åskådas, ej höras. Dess nådemeddelelse blir bunden vid synliga medel, som snart identifieras med nåden, d. v. s. nåden uppfattas mekaniskt och intrumentellt. Genom Ordet sker nådemeddelelsen i stället på ett rent personligt sätt. Ett förhållande med personlig prägel uppstår härigenom mellan prästen och församlingen: den lutherska Gudstjänsten kan ej såsom den romerska mässan hållas för en tom kyrka.

I rak motsats till den romerska stiliserade Gudstjänsten står den typ av den evangeliska, som gör *gemenskapen till det konstituerande momentet i Gudstjänsten. Mot denna typ hävdar auktor, att det objektiva Gudsordet bör inneha denna plats.* Gudsumgänget skapar visserligen brödragemenskap. Men gemenskapen får ej framhållas på den objektiva faktorns bekostnad.[3] Sker detta mister Gudstjänsten sin värdighet och höghet, såsom ofta skett inom det frikyrkliga lägret.[4] Och då gemenskapen grun-

---

1 V. sv. Högm. s. 15: »En styrka i den romerska gudstjänsten är att den är inriktad på att realisera Guds närvaro för de i gudstjänsten deltagande. Detta gör den genom att förlägga gudstjänstens tyngdpunkt till det *visuella*, till det som synes.»

2 Ibm. s. 19: »Vi evangeliska kunna icke undgå att märka, att i de katolska länderna de yttre kultföremålen eller rättare sagt vissa yttre kultföremål för många fromma ha fått en betydelse, som går utöver den symboliska.»

3 Ibm. s. 29: »Det är sant, att gudsumgänget skapar brödragemenskap. Men denna senare kan så betonas, att det specifikt religiösa faktiskt tränges i bakgrunden och gemenskapen blir av social och sällskaplig art.»

4 Ibm. s. 28: »När tyngdpunkten lägges på den gemensamma erfarenheten, så att denna, medvetet eller omedvetet, får övertaget framför Gud, som står bakom erfarenheten, kan gudstanken, gudstron själv, mycket mot vederbörandes vilja kanske, taga skada. — — — Gudstanken eller gudstrons helgd lider intrång, får profan anstrykning.»

dar sig på den personliga upplevelsen, som man har gemensam, händer det lätt, att personligheten pressas hårt, för att upplevelsen skall äga rum. Så är t. ex. ofta fallet i församlingar, där man talar med tungor. Där man eftersträvar detta har man emellertid övergivit den auditiva typen för Gudstjänsten, man vill genom att framkalla tungomålstalande *se* Guds närvaro.[1] Gud är närvarande på ett annat sätt än i Ordet. Gudsgemenskapen blir instrumentell, ej personlig.

Det är i enlighet med evangelisk tradition att *genom arkitektoniska anordningar,* genom *mässkläder* och annat sådant samt genom *kyrkoåret* framhålla Gudstjänstens objektiva faktor. »Predikstolen är en levande del av kyrkorummet först när någon står på densamma. — — Detta innebär, att det är personen, som står i predikstolen, som tilldrager sig uppmärksamheten. På annat sätt förhåller det sig med altaret. Det kan samla de närvarandes tankar, även när ingen står och tjänstgör vid altaret. Och även när detta är fallet, är det altaret i sin helhet som fängslar blicken, icke närmast och i främsta rummet den tjänstgörandes person.»[2] I dessa utmärkta ord har auktor på ett nästan epigrammatiskt sätt givit hela distinktionen mellan predikan och liturgi: den förra är till sitt väsen en personlig prestation i vilken det objektiva visst kan komma fram, men i liturgien talar Ordet, det objektiva självt. Detta är utgångspunkten för bedömandet av mässklädernas värde: Genom iklädandet av dessa kläder har officianten så att säga avklätt sig sin personlighet, han har blivit *ett opersonligt redskap för det objektiva.*[3] Även kyrkoåret står på vakt mot personlighetens inflytande på Gudstjänsten. Predikanten får inte själv välja sin text. Inte heller får texten bestämmas efter några sociala synpunkter. Kyrkoåret samlat kring Kristi liv och död, tvingar till koncentration

---

1 Ibm. s. 31: »I talandet med tungor realiseras Guds närvaro: Gud manifesterar sig synbart. Det är uppenbart, att vi här ha att göra med den visuella gudstjänsttypen, densamma som möter oss, ehuru i helt annan form, i den romerska mässan.»

2 Ibm. s. 40.

3 Ibm. s. 41: »Alltjämt kan den (mässdräkten) framhäva det objektiva, låta prästen som individ träda tillbaka.»

kring Ordet. Det tvingar också till den koncentration, som är Ordets egen: kring Kristus.[1]

Släktskapen mellan denna liturgik och den nutida systematiska teologien är påfallande. Båda äro *teocentriska.* Ty auktor har så ivrigt och genomgående hävdat Ordet såsom den konstitutiva faktorn i liturgien, emedan annars Gudsbilden skulle kunna skymmas eller bliva oklar. Och Gudsbildens framhållande, det är liturgiens uppgift.[2] Därigenom att gemenskapens betydelse begränsas, har *Guds aktivitet* fått ett så mycket större rum i denna liturgik. Guds frälsningsvilja avspeglas i kyrkoåret. Och därigenom att *personligheten måste träda tillbaka och lämna plats för Gud och hans vilja,* har den personliga aktiviteten blivit endast ett uttryck för Guds drivande vilja. Överensstämmelsen är tydlig. Men det är också tydligt att i detta sammanhang måste man erinra sig begreppet intensiv.

I Vår Svenska Högmässa hava vi det ovedersägliga beviset för att nutida systematisk teologi är av synnerlig betydelse för Gudstjänstens liturgiska partier.

Den principiella sidan av min uppgift i detta kapitel är löst med en hänvisning till det nyss refererade arbetet.

5. Endast en formell sida återstår. Den går jag nu att behandla. Jag har konstaterat, att nutida teologi icke blott behöver liturgien vid sidan om predikan för att helt kunna ge uttryck åt sitt uppbyggelsevärde, den har redan påverkat liturgiken. Det gives en intensiv liturgik eller åtminstone ett uppslag därtill i det nyss relaterade arbetet.

Min fråga är nu: *Vad har nutida teologi att lära oss angående utförandet av altartjänsten,* eller om man vill ställa frågan på ett annat sätt: Hur måste altartjänsten utföras för att bliva ett tjänligt uttrycksmedel för det uppbyggelsevärde, som nutida teologi har att ge? Vilken formulering man väljer betyder intet.

Jag erinrar då åter om altartjänstens olika beståndsdelar:

Ordet, a) texter, b) böner.

Musiken, a) preludier och körer, b) psalmer, c) mässan.

---

[1] Ibm. s. 48: »Därigenom (kyrkoåret) framhäves den objektiva frälsningsfaktorn.»

[2] Ibm. s. 44 m. fl. sidor där ordet gudsbild ständigt återvänder.

Tystnaden, a) tyst Fader Vår, b) tystnaden efter slutpsalmen. Var och en av dessa delar måste betraktas för sig.

Ordet i altartjänsten är av två slag: 1. Guds Ord i texterna och 2. det övriga talande ordet, alltså bönerna. Ordet i betydelsen Guds Ord har jag överallt stavat med stor bokstav.

Där Ordet är i sin högsta potens, där är ock Gud själv. En teologi, vars viktigaste drag är dess teocentricitet, ställer naturligtvis det kravet på liturgien att den skall lämna plats för Gud, d. ä. lämna plats för Ordet. Detta vinnes givetvis inte genom att giva Ordet en kvantitativt stor plats. Men det vinnes däremot, när Ordet får göra sin kvalitet gällande. När intet hindrar Ordets verkan. Ett sådant hinder har Ordet inte sällan i personligheten, i officianten. Alltför ofta får man höra huru altartjänsten hålles fullständigt själlöst. Ordens uttal är slarvigt eller slentrianmässigt, icke sällan löjligt. Prästen har under årens lopp fått sitt eget personliga sätt att framsäga liturgien. Ingenstädes torde så mycket falskt patos, så mycken sentimentalitet, så mycken osann innerlighet finnas, som i vår altartjänst. Och detta utan att vederbörande officiant vet om det. Tydligt är emellertid, att sådan läsning ligger Ordet i vägen. Det kräver ett sant, ädelt, skönt, värdigt uttal. Det kräver att få ljuda med hela sin fullhet och rikedom. Det får ej hindras på sin väg till åhörarnas hjärtan. Och ett hinder har det, när det inte får komma fram rent och klart, utan vanställt av och bemängt med brister hos den person, som uttalar det. De krav, som här uppställas, äro sannerligen intet estetsnobberi. Ty om en skådespelare, som blott skall tala människors ord på en teater, måste omsorgsfullt skola sin röst, så kräves detta i långt högre grad av den, som i kyrkan skall tala Guds Ord.

Vad beträffar *bönerna* så har det ofta väckt min förvåning att officianten i regel läser syndabekännelsen och Fader Vår knäböjande, under det att övriga böner läsas stående. Här menar man tydligen, att de två första bönerna äro de värdefullaste, man vill därför visa dem vördnad. De kunna liksom inte bedjas annat än på knä. Men att så knäböja för ett medel, det må vara aldrig så vördnadsvärt, det är en smula katolskt. För att tala med min nyss refererade auktor: »Gudstanken lider intrång». Gud är den

vi bedja till i *alla* böner. Därför skola *alla böner läsas på knä.* Detta är tydligt för en teocentrisk teologi.

Från den synpunkten att altartjänsten skulle giva uttryck åt det irrationella, vill jag i detta sammanhang påpeka, att om Ordets närvaro är Guds närvaro, så hava vi här den irrationella faktorn i Ordet, som ej får undertryckas eller dämpas. — Bönen blir irrationell i samma ögonblick som den sträcker sig mot Gud. Den bedjande måste därför ha sin uppmärksamhet riktad mot honom, ej mot bönen. Om så sker, då skola även de äkta tonfallen komma. Därför bör officianten ej läsa bönen ur boken, ej se bokstäverna, men se mot Gud. Då blir bönen sann, och då skall även dess uttryck bliva sant.

Musiken. I musiken har liturgien ett utomordentligt uttrycksmedel för det irrationella. Då liturgien inte har till sin uppgift att giva uttryck åt det irrationella överhuvud utan endast det irrationella i den nutida teologien, kan dess uppgift begränsas till att giva uttryck åt det religiöst, kristet religiöst, irrationella. Nutida teologi är irrationell i samma mån som den är teocentrisk, det irrationella är bundet vid Gud. Därav följer, att kyrkomusiken, som skall giva uttryck åt Guds väsen och vilja, bör präglas av höghet och värdighet. Se vi efter, om i kyrkan en sådan musikalisk tradition förefinnes, skola vi finna att så är fallet.

Preludier och utgångsstycken äro den friaste delen av Gudstjänstmusiken. Psalmer och mässa äro bundna vid text, men så är ej fallet med preludierna. Denna frihet har ofta missbrukats av organisten. Han har i dessa musikstycken sökt ge uttryck åt sin personlighet, spela det *han* tyckte vara vackert, han har velat låta sin smak råda. Därför ha dessa preludier och utgångsstycken ofta blivit fruktansvärt banala, ja, ofta verkat skadligt på Gudstjänsten. Om organisten med stor bravur spelar Finska Rytteriets Marsch eller Kong Christian stod ved høien Mast som avslutning till en högtidlig Gudstjänst, tycka nog mannarna, att deras klockare är en duktig karl, men han har fördrivit känslan av att ha varit på heligt rum. (Ovan nämnda musikstycken har jag själv hört såsom utgångsstycken mer än en gång, och jag har av åhörare fått veta att organisten vid en av våra största och äldsta stadskyrkor gärna spelar gamla folk-

låtar och folkdanser på orgeln, ehuru lyckligtvis ej i sammanhang med Gudstjänsten). I stället för att giva uttryck åt sin egen smak har organisten att giva uttryck åt Ordet, närmare bestämt sådant det förekommer i den efter preludiet följande psalmen eller sådant det i den avslutade Gudstjänsten har förkunnats. Skulle det vara för mycket att begära detta av en organist, får man hänvisa honom till den kyrkliga musiktraditionen, som han måste känna. Endast inom dess gränser kan hans egen smak få röra sig. Och då det gäller att bortse från det subjektiva och giva uttryck åt det objektiva, vet jag ingen jämförlig med Johan Sebastian Bach. Ofta har jag under Gudstjänsten sökt täppa till mina öron för de preludier jag hört och erinrat mig Bachs koralförspel. Där viker det personliga, det subjektiva, och Gud träder fram i helighet och storhet.

För *körsången* gäller detsamma som för den nyss behandlade musiken.

Många kantorer synas ha den uppfattningen, att de i *psalmerna* skola lämna bevis på sin personliga sångbegåvning. De sjunga alltså själva starkt och på sitt eget sätt. Vad blir följden? Församlingssången tystnar. Man lyssnar i njutningsrik häpnad på sin utmärkta kantor, som låter orgeln ljuda så svagt som möjligt, för att hans egen röst skall höras så mycket bättre. Jag skulle kunna nämna exempel på utmärkt sjungande församlingar, som vid ombyte av kantorer plötsligt tystnat, emedan den nye lät höra sin egen röst men dämpade orgeln. Detta är fel. Psalmen har förenats med koralen, för att med dennas hjälp vara en förkunnelse av Ordet. Alltså bör koralen, ej kantorns röst, ljuda. En koral ljuder emellertid i kyrkan endast *då en församling sjunger den*. Endast då är den levande, verksam. Kantorns uppgift blir således att väcka församlingssången till liv, och sedan den vaknat, anföra den med egen röst och med orgelmusik av lämplig styrka.

Under de sista åren har Svenska Kyrkan fått en ny koralbok. Många av de där intagna koralerna äro icke i överensstämmelse med kyrkans tradition. Enligt denna tradition ha koralerna ägt den höghet och värdighet, som måste vara ett integrerande drag hos den musik, som skall kunna giva uttryck åt det irrationella i en teocentrisk teologi. De nya koralerna kännetecknas snarare

av innerlighet och personlig gemenskap än av vördnad för den Helige. De äro en subjektiv musik, ej en objektiv. De passa ej i Kyrkan. De härstamma från en Gudstjänsttyp, som har brödragemenskapen till konstituerande idé, och de äro uttryck för denna fromhetstyp. De äro främmande för en Gudstjänst, som framför allt vill förkunna Gud, hans makt och vilja. De kunna därför göra Gudsbilden otydlig och skymma den.

Om *mässan* är att säga, att prästen lika så litet här som kantorn i psalmerna, får låta sin röst bliva det, som fångar uppmärksamheten. Han skall låta Ordet ljuda. Härmed menar jag inte i första hand, att han skall ha ett tydligt uttal, men jag menar, att liksom man ej lyssnar till *rösten* som talar och fäster sig därvid, likaså litet får man i mässan lyssna bara till sången och stanna därvid. Prästen får icke ha detta till mål: att sjunga vackert. Han skall låta Ordet ljuda, d. v. s. Ordet, som den sjungna musiken har att säga. Åt det skall han ge uttryck, på det skall han tänka. Inte på rösten. Hans sång skall, liksom kantorns sång och organistens spel, vara en intensiv uppbyggelse. Han skall inte synas själv. Om Ordet vill betjäna sig av musiken för att därigenom giva sig uttryck genom toner, så är sångaren endast instrumentet, och instrumentet må ej ha annan vilja än den, att lyda sin spelmans avsikter.

Tystnadens moment i Gudstjänsten torde vara i hög grad förbisett. Dess värde är dock synnerligen stort. Visserligen tror jag att Ottos förslag till en Gudstjänst i Aufsätze,[1] där tystnaden är det centrala momentet, är av föga värde. Men hur högt man värderat det tysta Fader Vår framgår av den motvilja man haft för att utelämna det. Och vad viktigare är: tystnaden är det irrationellas egentliga uttrycksmedel.

Icke varje tystnad är värdefull. Endast den intensiva tystnaden, den av Gud uppfyllda och behärskade tystnaden, den i Guds kraft verksamma och i hans Ande levande och aktiva tystnaden har sin plats i Gudstjänsten.

Låtom oss nu tänka oss ett tomt, tyst moment i Gudstjänsten. Denna tomma tystnad fylles av ett med låg röst läst Fader Vår. Mellan varje bön göres en paus, där man känner tystnaden.

---

1 Rud. Otto, Aufsätze, n:r 20, s. 171.

Men man känner också, att Gud talar genom bönen, som bedes. Detta skulle jag vilja kalla en *intensiv tystnad.* Invänder man nu, att detta inte skulle bliva en tystnad, så svarar jag härtill, att varje tystnads värde är beroende av de omständigheter som föregå, beledsaga och efterfölja den. Jag hänvisar till Maeterlincks utomordentliga essay om Tystnaden i Le trésor des humbles. Om nu tystnaden är beroende av det föregående och efterföljande momentet, så kan jag inte tänka mig en skönare tystnad, än den som är begränsad av tvenne böner i Fader Vår. Och om tystnaden är beroende av de omständigheter, som beledsaga den, så kan jag inte tänka mig en skönare tystnad än den, under vilken Fader Vår bedes. Om man så vill, kan man anse pauserna mellan varje bön såsom skilda moment av tystnad. En sådan åsikt kan ha sitt berättigande, då jag menar, att varje paus bör göras tillräckligt lång för att man liksom skall kunna vila ut där. Men jag föredrar att tala om *ett* tystnadsmoment, under vilket Fader Vår läses. För den, som önskar veta hur detta ställer sig i tillämpningen, kan jag omtala, att jag i tre år läst Fader Vår på här angivet sätt, och att man ofta sagt mig, att »det blir så tyst i kyrkan, när Fader Vår läses på det sättet».

Skall det andra tystnadsmomentet, som kommer efter slutpsalmen, verkligen komma till sin rätt, så är det tydligt, att prästen icke får lämna altaret innan hela Gudstjänsten är slut. Nu händer det icke sällan, att prästen lämnar altaret under slutpsalmen. Under de sista stroferna står hans plats tom. Vill man utnyttja detta moment av tystnad, som efterföljer slutpsalmen, måste prästen stanna inne till dess hela psalmen är sjungen och därefter falla på knä. Men icke ens detta räcker. Han måste bedja. Och då kan han inte resa sig så snart, som man nu ofta ser prästerna göra. Överhuvud taget har jag ofta fått den uppfattningen att prästerna böja knä på de i handboken föreskrivna ställena utan att därvid bedja. Ty de böja knä alltför kort tid. Det är tydligt, att prästen i det förhandenvarande fallet måste så länge förbliva knäböjande, att ett verkligt tystnadsmoment kommer till stånd.

Såsom ett *enhetligt krav på altartjänsten* vill jag uppställa kravet på att *den skall låta det transcendenta draget i teologien komma till sin rätt.* Den måste så utföras att det för försam-

lingen blir klart, att den är en helig handling. Prästen må besinna att han står på heligt rum. *Det heliga skall komma till synes,* då är det en transcendent altartjänst. Det heliga skall omedvetet och ofrivilligt förnimmas. I den mån Ordet, och därmed Gud själv, får dominera i altartjänsten, blir den transcendent. I och med detsamma blir den också ett verksamt medel för förkunnelsen. Ty där Ordet får ljuda, där är förkunnelse, intensiv förkunnelse.

* *
*

Jag står vid slutet av min uppgift. Nästan med saknad ser jag tillbaka på den. Lockande och fängslande har den varit. Mig själv har den tillfört stora värden. För mitt kall som förkunnare har den varit till outsäglig välsignelse.

LITTERATURFÖRTECKNING

OCH

REGISTER

LITTERATURFÖRTECKNING.

Abauzit, Frank, *Le Problème du Christ* et la solution de Charles Secretan, Genève, 14.

Alin, F., *Försoningen,* föredrag i Lunds kristliga studentförbund, Sthlm 20.

Althaus, P., *Die letzten Dinge,* Entwurf einer christlichen Eschatologie. Gütersloh 22.

—»— *Heilsgeschichte und Eschatologie* i Zeitschr. f. syst. Theol. 1924/1925, sid. 605.

—»— *Das Kreuz Christi,* ibm 1923, s. 107.

—»— *Theologie des Glaubens,* ibm 1924, s. 281.

—»— *Theologie und Geschichte,* ibm 1923/1924, s. 741.

Anson, H., *Prayer as understanding* i Concerning Prayer, Its nature, its difficulties and its value, London 1923.

Aulén, Gustav, *Den allmänneliga kristna tron,* Sthlm 23.

—»— *Våra tankar om Kristus,* Sthlm 21.

—»— *I vilken riktning går nutidens teologiska tänkande,* Sthlm 21.

—»— *Gammal och ny teologi,* diskussionsinledning vid kamratmötet i Sigtuna i Vår Lösen 1922, sid. 257.

—»— *Till frågan om gudsbild och kristologi hos Paulus,* några metodologiska anmärkningar i festskriften till N. Söderblom, Sthlm 26, sid. 27.

Barth, Karl, *Der Römerbrief,* Münch. 24.

—»— *Die Auferstehung der Toten,* Münch. 24.

—»— *Sechzehn Antworten an Herrn Professor v. Harnack* i Die christliche Welt 5/6 1923.

—»— *Antwort auf Herrn Professor v. Harnacks offenen Brief* ibm 16/17 23.

—»— *Brunners Schleiermacherbuch* i ZwdZ 1924, VIII, s. 49.

—»— *Sunt certi denique fines,* ZwdZ 1925, sid. 113, Heft. I.

—»— *Kirche und Theologie,* ibm 1926, I, sid. 18.

Baumgarten, O., *Christentum und Weltkrieg,* Tüb. 18.

Berggrav, Eivind, *Religionens terskel,* Krist. 24.

Bergson, Henri, *Den skapande utvecklingen,* sv. övers. av Algot Ruhe, Sthlm 11.

—»— *Materia och minne,* en undersökning av kroppens förhållande till själen, till sv. av Algot Ruhe, Sthlm 13.

—»— *Tiden och den fria viljan,* en undersökning av de omedelbara medvetenhetsfakta, till sv. av Algot Ruhe, Sthlm 12.

Bergson, Henri, *Intuition och intelligens,* inledning till metafysiken, till sv. av Algot Ruhe, Sthlm 14.

—»— *Krigets betydelse,* till sv. av Algot Ruhe, Sthlm 15.

Beskow, Natanael, *Ett är nödvändigt.* Predikningar på kyrkoårets sön- och helgdagar, Sthlm 13.

—»— *För det dagliga livet,* korta betraktelser över valda bibeltexter, 1:a saml., Sthlm 23.

—»— *Jesu liknelser,* Sthlm 22.

—»— *Evigheten och ögonblicket,* elementära studier i kristen levnadskonst, Sthlm 24.

Bettex, Fr., *Que pensez-vous du Christ?* Lausanne 14.

Billing, E., *Försoningen,* Upps. 08.

—»— *Herdabrev* till prästerskapet i Västerås stift, Sthlm 20.

Björkquist, Manfred, *En bok om dödens mening,* Sthlm 19.

—»— *I den andliga krisen,* Sthlm 19.

—»— *Vårens oro,* Sthlm 19.

—»— *En bok om självständighet,* Sthlm 20.

—»— *Ny ungdom,* Sthlm 22.

—»— *För hjärta och tanke,* Sthlm 23.

Bloch, W., *Einführung in die Relativitätstheori,* Leipzig 21.

Bohlin, Torsten, *Kierkegaards dogmatiska åskådning,* Sthlm 25.

—»— *Trosbegreppet i den dialektiska teologien* i Sv. teol. kv.-skrift 1925, sid. 156 ff. o. 219 ff.

Breitenstein, J., *Le Problème de la Souffrance,* Strassbourg 1905.

Brilioth, Yngve, *Tidernas konung,* betraktelser och föredrag, Sthlm 24.

Bring, J. Th., *Om konfirmandundervisningen* med särskild hänsyn till svenska förhållanden, Linköping 20.

Bruhn, W., *Das Problem des Irrationalen und seine Beziehung zur Theologie,* ZThK 1924, sid. 323.

Brunner, Emil, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube,* Tüb. 23.

—»— *Die Grenzen der Humanität,* Habilitationsvorlesung an der Universität Zürich, Tüb. 22.

—»— *Die Mystik und das Wort,* Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tüb. 24.

Burckhardt, Jacob, *Die Kultur der Renaissance,* Stuttg. 22.

Chledowski, Kasimir, *Renässansmänniskorna i Rom,* bemyndigad övers. från polskan av E. Weer, Sthlm 20.

Darel, Th., *A la Recherche du Dieu Inconnu,* Paris 19.

Dibelius, Martin, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum,* Gött. 25.

Dunkmann, Karl, *Religionsphilosophie,* Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie, Gütersl. 17.

Eidem, Erling, *Den lidande Guden,* några subjektiva betraktelser över det högsta objektiva, Sthlm 22.

—»— *Herrens nattvard,* Sthlm 22.

Eidem, Erling, *Han som var och som är,* enheten mellan förflutet och närvarande från trons synvinkel, Sthlm 23.
Einstein, A., *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie,* Braunschw. 22.
Evander, Hj., *Religiös koncentration i eskatologien* i Studier tillägn. Magnus Pfannenstill, Lund 23, sid. 230.
Foerster, Fr. W., *Schule und Charakter,* moralpädagogische Probleme des Schullebens, Zürich 18.
—»— *Erziehung und Selbsterziehung,* Hauptgesichtspunkte für Eltern und Lehrer, Seelsorger und Jugendpfleger, Zürich 21.
—»— *Sexualethik und Sexualpädagogik,* Eine neue Begründung alter Wahrheiten, Münch. 22.
Forsslund, Karl-Erik, *Storgården,* Sthlm 13.
Frenssen, G., *Hilligenlei,,* övers. av G.....e, Sthlm 06.
Fries, S. A., *Guds rike,* Predikningar på kyrkoårets sön- och högtidsdagar, Sthlm 10.
Gabrielsson, Sam., *Kyrkostudier,* Upps. 10.
Garborg, Arne, *Skrifter i samling.* Band IV. Krist. 09.
Gaudibert, G. F., *Le Passé, le Présent et L'Avenir du Monde,* Lausanne 16.
Geismar, E., *Hvor bærer det hen med os og vor Kultur?* i Vår Lösen 1924, sid. 163.
Gindraux, Jules, *La finale de l'Histoire,* Genève 12.
Glarbo, Chr., *Anglikansk teologi,* nogle Hovedstrømninger i den nyere engelske Teologi, Kbhvn 18.
Gogarten, Fr., *Von Glauben und Offenbahrung,* Jena 23.
—»— *Die religiöse Entscheidung,* Jena 24.
—»— *Vom Skeptischen und gläubigen Denken,* Ein Briefwechsel i ZwdZ 1925, Heft. I, sid. 62.
—»— *Ethik der Güte oder Ethik des Gnade,* ZThK 1924, sid. 427.
—»— *Zum prinzipiellen Denken* i ZwdZ 1924, Heft. 7, sid. 3.
Guardini, Romano, *Vom Geist der Liturgie,* Ecclesia Orans, Band I., Freib. 22.
—»— *Liturgische Bildung,* Rothenfels 23.
Gustavson, John, *En nutida nyplatoniker,* i Ord och Bild 1924, sid. 615.
Göhre, Paul, *Der unbekannte Gott,* Versuch einer Religion des modernen Menschen, Leipz. 20.
Göranson, N. J., *Evangelisk dogmatik,* I o. II, Sthlm 14 o. 16.
Hadfield, J. A., *Psykologi och moral,* en analys av karaktärsbildningen, Sthlm 24.
Harnack, Adolf v., *Das Wesen des Christentums,* Leipz. 20.
—»— *Marcion,* Das Evangelium von fremden Gott, eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der Katholischen Kirche, Leipz. 21.
—»— *Fünfzehn Fragen an die Verächter der Wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen* i Die christliche Welt, 1/2 1923.
—»— *Offener Brief an Herrn Professor K. Barth,* ibm 9/10 1923.

Heiler, Fr., *Das Gebet,* eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, Münch. 21.
—»— *Der Katholizismus,* seine Idee und seine Erscheinung, Münch. 23.
Heim, Karl, *Glaubensgewissheit.* Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion, Leipz. 23.
—»— *Glaube und Leben,* gesammelte Aufsätze und Vorträge, Berlin 1926.
—»— och R. H. Grützmacher, *Oswald Spengler und das Christentum,* Münch. 21.
—»— *Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christusglaubens* i ZThK 1920, s. 14.
—»— *Gedanken eines Theologen zu Einsteins Relativitätslehre,* ZThK 1921, sid. 330.
Herrlin, Axel, *Henri Bergsons filosofi,* en orientering med särskild hänsyn till dess historiska affiniteter i Studier tillägn. Magnus Pfannenstill, sid. 513, Lund 23.
Herrmann, W., *Etik,* övers. av Aug. Carr, Sthlm 11.
—»— *Der Verkehr des Christen mit Gott,* im Anschluss an Luther dargestellt, Tüb. 21.
Hippel, O., *Studier till predikans historia under nyromantiken,* Lund 24.
Holl, Karl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* I: Luther, Tüb. 23.
Holmdahl, O. S., *Gammal och ny förkunnelse,* en studie i nutida svensk predikan, Lund 20.
Holmquist, Hj., *Luther, Loyola, Calvin,* i deras reformatoriska genesis, Lund 16.
Hügel, Fr. v., *Eternal life,* A study of its implications and applications, Edinburgh 13.
—»— *The German Soul,* in its attitude towards ethics and christianity, the state and war. London 16.
Höffding, H., *Etik,* En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold, Kbnhvn 13.
Ibsen, Henrik, *Brand.* Kbhvn 81.
Ihrmark, Axel, *Den religiösa förkunnelsens gestaltning i denna tid.* Några erfarenheter från det kyrkliga arbetet i en nutida svensk församling, Sthlm 25.
Inge, W. R., *Outspoken essayes* (sec. ser.), London 23.
—»— *Faith,* London 19.
—»— *Speculum animae,* sv. övers. av J. Lindskog, Sthlm 22.
Jansen, J. J., *Evangelisk förkunnelse,* en livsfråga för kyrka och folk, övers. av Elise Adelsköld, Sthlm 13.
Kabisch, R., und Tögel, H., *Wie lehren wir Religion?* Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage, Gött. 20.
Kaftan, J., *Dogmatik,* Tüb. 20.
Kattenbusch, F., *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher,* ihre Leistungen und ihre Schäden, Giessen 24.
Key, Ellen, *Livslinjer,* Sthlm I, 11; II, 05; III, 06.

Keyserling, H., *Philosophie als Kunst,* Darmstadt 22.
—»— *Schöpferische Erkenntnis,* Darmstadt 22.
Kleinert, Paul, *Homiletik,* Leipz. 07.
Knevels, W., *Simmels Religionstheorie.* Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart, Leipz. 20.
Koepp, W., *Die Welt der Ewigkeit,* Berlin 21.
Krarup, F. C., *Livsforstaaelse,* kristelig Troserkendelse, Kbhvn 17.
Källander, J., *Församling och Tro.* En årgång nya predikningar, Sthlm 1914.
Larsson, Hans, *Intuition.* Några ord om diktning och vetenskap, Sthlm 10.
Leufvén, Edv., *Studier till högmässoritualet,* Upps. 19.
Lidman, Sven, *Personlig frälsning.* En bok om trons hemlighet. Sthlm 24.
Lindskog, J., *Tankar om försoningen* i Studier tillägn. Magnus Pfannenstill, sid. 111, Lund 23.
Lizell, Gustav, *Uppsatser i praktisk teologi,* Upps. 20.
—»— *Svenska högmässoritualet 1614—1811,* Upps. 11.
Luther, Martin, *Om en kristen människas frihet.* Övers. från latinet jämte inledning av Gustav Norrman, Upps. 17.
Mackintosh, C. H., *L'Assemblée de Dieu,* ou la pleine suffisance du nom de Jésus, Lausanne 1914.
Maeterlinck, M., *La sagesse et la destinée,* Paris 24.
Maurenbrecher, Max, *Erlösung,* Glaube und Deutschtum, wöchentliche Predigten und Vorträge, Dresd. 20.
Mensching, Gustav, *Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche,* ihre Formen und ihre Probleme, Tüb. 25.
Mundle, W., *Der Christus des Glaubens und der historische Jesus,* ZThK 1921, sid. 192, 247 ff.
Natorp, Paul, *Sozialidealismus,* Neue Richtlinien sozialer Erziehung, Berlin 22.
Nauman, Fr., *Briefe über Religion,* mit Nachwort »nach 13 Jahren», Berlin 17.
Niebergall, Fr., *Praktische Theologie,* Lehre von der kirchlichen Gemeindeerziehung auf religionswissenschaftlicher Grundlage, I, 18; II, 19, Tüb.
—»— *Wie predigen wir dem modernen Menschen,* I, 20; II, 17; III, 21, Tüb.
Otto, Rudolf, *Das Heilige.* Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen, und sein Verhältnis zum Rationalen, Stuttg. 23.
—»— *Aufsätze.* Das Numinose betreffend, Stuttg. 23.
Oxenstierna, Bengt, *Gammalt vin i nya läglar,* valda predikningar m. m., Sthlm 24.
Paulus, Rudolf, *Das Christusproblem der Gegenwart,* Untersuchung über das Verhältnis von Idee und Geschichte, Tüb. 22.
—»— *Geschichtliche und Übergeschichtliche Grundlagen des Glaubens,* Eine Studie zum Christusproblem in der heutigen Theologie, ZThK 1922, sid. 180 ff.

Peterson, Erik, *Was ist Theologie?* Bonn 25.
Pfannenstill, M., *Kristendomen och kriget,* Lund 15.
Pflüger, A., *Den einsteinska relativitetsprincipen* i populär framställning, till sv. av J. Tandberg, Sthlm 20.
Quensel, O., *Homiletik,* Upps. 10.
Reinhardt, L., *Kennt die Bibel das Jenseits?* Und woher stammt der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, an Hölle, Fegfeuer (Zwischenzustand) und Himmel? Münch. 25.
Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens,* Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tüb. 22.
Rodhe, Edv., *Svenskt gudstjänstliv.* Historisk belysning av den svenska handboken. Sthlm 23.
—»— *Vår svenska högmässa,* Sthlm 24.
—»— *Herdabrev* till prästerskapet i Lunds stift, Lund 25.
—»— *Livet efter döden,* Eskatologiska strömningar i nutiden, Sthlm 21.
Rolland, Romain, *Michelangelo,* övers. av H. Hultenberg, Sthlm 20.
—»— *Beethoven,* sv. övers., Sthlm 20.
Rudin, W., *Tankar ur det inre livet,* Sthlm 23.
—»— *Brev och brevutdrag* i urval utgivna av N. Boman, Upps. 21.
Ruhe, Algot, *Henri Bergson,* Tänkesättet Bergson i dess grunddrag, Sthlm 14.
Runestam, A., *Kristendomen och den materiella nutidskulturen,* Sthlm 24.
—»— *Individualitet och solidaritet* i Sv. teol. Kv.-skr. 1925, sid. 20 ff.
Rydberg, Viktor, *Dikter,* Sthlm 13.
Schaeder, E., *Theozentrische Theologie.* Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre, Leipz. 25.
—»— *Das Geistproblem der Theologie.* Eine systematische Untersuchung, Leipz. 24.
Scheler, Max, *Vom Ewigen im Menschen,* I/1; I/2, Leipz. 23.
Seeberg, R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Band IV, Leipz. 17.
—»— *Ewiges Leben,* Leipz. 20.
Schleiermacher, Fr., *Der Christliche Glaube* nach den Grundzügen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt, Berlin, Verlag O. Händel.
—»— *Über die Religion.* Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Deutsche Bibliothek in Berlin.
Schmidt, F. W., *Das Verhältnis der Christologie zur historischen Leben-Jesu-Forschung,* i ZThK 1920, s. 249 ff., 323 ff.
Scholtz, H., *Religionsphilosophie,* Berlin 22.
Schweitzer, Alb., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tüb. 21.
—»— *Kultur und Ethik,* Kulturphilosophie, Münch. 23.
—»— *Kulturens degeneration och regeneration,* Kulturfilosofi, Sthlm 24.
—»— *Christianity and the Religions of the World,* London 23.
—»— *Mellan urskog och vatten,* en läkares upplevelser och iakttagelser i Ekvatorialafrikas urskogar, Upps. 22.
Simmel, Georg, *Lebensanschauung,* Münch. 22.

Simmel, Georg, *Der Konflikt der modernen Kultur,* Münch. 21.
Smith, H. Maynard, *Atonement,* London 25.
Smyth-, J. Paterson, *The Gospel of the hereafter,* London 22.
Sombart, W., *Der Bourgeois,* Leipz. 20.
—»— *Sozialismus und soziale Bewegung,* Jena 20.
—»— *Die Juden und das Wirtschaftsleben,* Münch. 22.
Spengler, Osw., *Der Undergang des Abendlandes,* Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, I o. II, Münch. 24.
Stefan, H., *Glaubenslehre,* Giessen 21.
Steinmann, Th., *Die Frage nach Gott.* Gesammelte Aufsätze, Tüb. 15.
—»— *Die Aneignungen der Christustatsache auf dem Boden der christlichen Religion.* ZThK 1924, sid. 195.
Strauch, Max, *Die Theologie Karl Barths,* Münch. 2 Aufl.
Streeter, B. H., *God and the World's pain* i Concerning prayer, London 23.
Söderblom, N., *Religionsproblemet* inom katolicism och protestantism, Sthlm 10.
—»— *Ett bidrag till den kristna uppenbarelsetrons tolkning,* Upps. 11.
—»— *Gudstrons uppkomst,* Sthlm 14.
—»— *Kristi församlings väg i denna tid* i Religionen och tiden, Sthlm 19, sid. 67.
—»— *Waldemar Rudins inre liv,* Sthlm 23.
—»— *Fadren i det fördolda.* Jesu gudstanke enligt evangelierna i Sv. teol. Kv.-skr. 1925, sid. 8.
Temple, W., *The Nature of personality,* London 15.
—»— *The universality of Christ,* London 21.
—»— *Mens creatrix,* London 23.
—»— *Christus Veritas,* London 24.
Thode, Henry, *Michelangelo* und das Ende der Renaissance, Band I, II o. III, Berlin 12.
Thurneysen, E., *Dostojewski,* Münch. 22.
—»— *Der Prolog zum Johannes-Evangelium.* ZwdZ 1925, H. I., s. 12.
Traub, Fr., *Das Irrationale.* Eine begriffliche Untersuchung. ZThK 1921, sid. 391.
Troeltsch, E., *Gesammelte Schriften, I.* Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tüb. 19.
—»— *Gesammelte Schriften,* II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tüb. 22.
Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* Tüb. 22.
Wendland, Joh., *Handbuch der Sozialethik.* Die Kulturprobleme des Christentums, Tüb. 16.
Wendt, H. H., *System der christlichen Lehre,* Gött. 20.
Werner, Martin, *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Alb. Schweitzer,* Münch. 24.
Winkler, Robert, *Die Probleme der Zwei-Naturen-Lehre.* ZThK 1922. sid. 103.

Winchester, The Bishop of, *The army and religion.* An Enquiry and its Bearing upon the Religious Life of the Nation, London 19.

Wobbermin, Georg, *Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft.* Über die Notwendigkeit, in der Religionswissenschaft zwischen Geschichte und Historie strenger zu unterscheiden, als gewöhnlich geschiet, Tüb. 11.

—»— *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode,* zweiter Bd, Das Wesen der Religion, Leipz. 22.

—»— — — dritter Bd, Wesen und Wahrheit des Christentums, Leipz. 25.

Vollrath, W., *Das Problem des Wortes.* Zur Einleitung in eine Theologie, Gütersl. 25.

Wünsch, Georg, *Ethik des Zorns und Ethik der Gnade.* ZThK 1923, sid. 327 och 444.

Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen.* Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung, I, Tüb. 1844; II, 1846.

PERSONREGISTER.

Abauzit, Fr., 151, 155.
Alberti, 7.
Althaus, Paul, 114, 117, 130, 144, 145, 168, 170.
Askelöv, J. C., 195.
Augustinus, 28.
Aulén, G., 110, 124, 125, 127, 128, 129, 137, 138, 154, 157, 158, 187, 188, 203.

Bach, 225.
Barth, Karl, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 123, 136, 137, 146, 147, 148, 150, 167, 168.
Baumgarten, O., 123, 163.
Beethoven, 8, 44.
Berggrav, E., 182.
Bergson, H., 84, 85, 86, 159, 185.
Beskow, Nathanael, 65, 66.
Bettex, Fr., 140, 152, 154, 157.
Billing, E., 158, 185, 186, 187, 188.
Birgitta, 28.
Björkquist, M., 72, 76, 154, 158, 162.
Björnson, 65.
Bohlin, Th., 114, 115, 146.
Boman, N., 18.
Breitenstein, J., 134.
Brilioth, Y., 41, 155, 157.
Bring, J. Th., 22.
Bruhn, W., 124.
Burckhardt, J., 7, 9.

Calvin, 17, 114, 117.
Chledowski, K., 8.

Dante, 8, 168.
Darel, Th., 109, 177.
Dibelius, Martin, 144, 145, 169.
Dunkmann, K., 123.

Eidem, E., 110, 130, 131, 133, 135, 136. 157.
Einstein, A., 159, 160.
Evander, Hj., 173, 174.

Fénelon, 215.
Foerster, Fr. W., 13, 14, 15, 16, 40, 82.
Forsslund, Karl-Erik, 11.
Frenssen, G., 42.
Fries, S. A., 55, 57.

Gabrielsson, S., 161.
Garborg, A., 65.
Gaudibert, G.-F., 175.
Geismar, E., 171.
Gindraux, Jules, 161, 169, 179.
Glarbo, Chr., 186.
Goethe 7, 16, 144, 179.
Gogarten, Fr. 112, 113, 117, 146.
Grützmacher, R. H., 159.
Guardini, Romano, 216.
Gustavson, John, 178.
Guyon, 19.
Göhre, Paul, 106, 136, 137.
Göransson, N. J., 105.

Hadfield, A., 14.
Hæckel, 159.
Harnack, A. v., 123, 138, 169.
Heiler, Fr., 123, 139, 213.
Heim, K., 114, 124, 159, 160.
Herrlin, A., 85.
Herrigel, H., 112.
Herrmann, W., 61, 138, 143, 144.

Hesiodos, 39.
Hippel, O., 195.
Holl, K., 40, 123.
Holmdahl, O., 52, 54.
Holmquist, Hj. 114.
Hügel, Fr. v., 139, 171.
Höffding, H., 11, 13.

Ibsen, 62.
Ihrmark, A., 195.
Inge, W. R., 150, 164, 178, 179, 180, 181.

Jansen, J. J., 52.
Kabisch, R., 23.
Kaftan, J., 103, 104, 105.
Kant, 12, 13.
Key, Ellen, 9, 13, 14.
Keyserling, H., 166, 167.
Kierkegaard, S., 114, 115, 148.
Kleinert, P., 51.
Knevels, W., 184.
Koepp, W., 169, 171.
Krarup, F. C., 158.
Källander, J., 52, 58, 59.

Larsson, Hans, 44.
Leonardo, 7, 8.
Leufvén, Edv., 219.
Lidman, Sv., 76, 77.
Lindskog, J., 155.
Lizell, G., 159, 218.
Lorenzo magnifico, 7.
Loyola, 114.
Luther, 17, 20, 26, 40, 41, 42, 46, 49, 64, 114, 115, 117, 176, 187, 196, 200, 217.

Mackintosh, G. H., 157.
Maeterlinck, 166, 227.
Marden, O. S., 70.
Marx, 159.
Maurenbrecher, M., 144.
Mensching, Gustav, 213.
Merz, G., 112.
Michelangelo, 122.
Mundle, W., 143.
Natorp, P., 160.
Naumann, Fr., 25, 205.
Niebergall, F., 22, 194, 195, 196, 197.

Otto, R., 44, 65, 110, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 129, 136, 137, 207, 213, 226.
Oxenstierna, B., 62, 63, 65, 66.

Paulus, 45, 46, 68.
Paulus, Rud., 139, 140, 141, 143, 148, 157, 158.
Peterson, Erik, 115, 153, 173, 174.
Petri, Olaus, 217.
Pfannenstill, M., 85, 173, 174.
Pflüger, A., 160.
Platon, 12, 50.

Quensel, O., 50.

Reinhardt, L., 169.
Rickert, H., 182.
Ritschl, A., 138.
Rodhe, Edv. 144, 148, 173, 174, 188, 219.
Rolland, Romain, 44, 122.
Rudin, W., 17, 18, 19, 21.
Ruhe, A., 85, 159.
Runestam, A., 134, 156, 175, 176.
Rydberg, Viktor, 29.

Schartau, H., 55.
Scheler, Max, 123, 175, 176, 177.
Schiller, 123.
Schleiermacher, 83, 103, 171.
Schmidt, F. W., 144.
Scholtz, H., 30, 123.
Schweitzer, A., 139, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 204.
Seeberg, R., 165, 173, 174.
Shakespeare, 8.
Simmel, G., 182, 183, 184.
Smith, H., Maynard, 150.
Smyth-, J. Paterson, 173, 174.
Sombart, W., 162, 175.

Spencer, 12.
Spengler, Osw., 159, 160, 168, 179, 185, 186, 188.
Spinoza, 9.
Steinmann, Th., 105, 144.
Strauch, Max, 117.
Streeter, B. H., 130, 131, 132, 133, 134.
Söderblom, N., 17, 21, 46, 123, 124, 133, 156, 157, 181.

Tagore, 17.
Temple, W. 125, 126, 127, 134, 149, 151, 153, 171, 186.
Tersteegen, 60.
Thode, H., 122.
Thomas ab Aquino, 168.
Thurneysen, Ed., 112, 113, 148.
Traub, Fr., 124.
Troeltsch, E., 138, 161, 170, 175, 205.
Tyrrell, G., 181.
Tögel, 23.

Ullman, G., 21.

Wagner, 8.
Weber, Max, 117, 175.
Wendland, J., 12, 25.
Wendt, H. H., 103, 104, 105.
Werner, M., 117, 167.
Winckler, R., 142.
Wobbermin, G., 104, 140, 141, 144, 170.
Vogt, N. C., 11.
Wünsch, G., 117, 167.

Zeller, E., 178.

INNEHÅLL.

Sid.
Förord 5

I.

PROLEGOMENA.

Kap. I. **Om personlighet och intensitet.**

Inledning (Begreppet personlighet hos Jacob Burckhardt) 7

1. TRE TYPISKA UPPFATTNINGAR AV BEGREPPET PERSONLIGHET.

I. *Den individualistiska uppfattningen av personligheten* 9
Ellen Keys Livslinjer, s. 9. — 1. Livstron och frihet, s. 10. — 2. Livstron och originalitet, s. 11. — 3. Livstron och hjältemod, s. 12.

II. *Den etiska uppfattningen av personligheten* 10
Fr. W. Foerster, s. 13. — 1. Personlighet och karaktär, s. 16. — 2. Askesens faror, s. 17.

III. *Den mystiska uppfattningen av personligheten* 17
W. Rudin, s. 17. — 1. Introspektiv inriktning, s. 20. — 2. Sekterism, s. 20. — 3. Gudsförhållandets religiösa art, s. 20.

2. DESSA UPPFATTNINGAR TILLÄMPADE PÅ FÖRKUNNAREN.

I. *Utan tvivel har den individualistiska synpunkten sitt berättigande* 21
Förkunnarens temperament, s. 21. — Faran av att vara sig själv nog, s. 24.

II. *Förkunnaren skall vara en etisk personlighet* 25
1. Kristendom och kultur, s. 25. — 2. Lagiskhet, s. 26. — 3. Självgodhet, s. 26. — 4. Observans, s. 27. — 5. Etiskt minimum, s. 27.

III. *Förkunnaren skall vara en fördjupad personlighet* 28
1. Fördjupning och praktiskt arbete, s. 28. — 2. Andlig självviskhet, s. 29. — 3. Religion och moral, s. 30.

3. VI BEHÖVA INTE PERSONLIGHETER, VI BEHÖVA GUD.

Inledning: Om intensitet 32

Sid.

I. *Intensitet och individualitet* 37
1. Intensitet och temperament, s. 37. — 2. Intensitet och isolering, s. 38.

II. *Intensitet och karaktär* 38
1. Klyftan mellan Guds rike och världen, s. 39. — 2. Religion och etik, s. 39. — 3. och 5. Självtillräcklighet och etiskt minimum, s. 39. — 4. Egocentricitet och teocentricitet, s. 39. — — — Den intensiva moralen, s. 40.

III. *Intensitet och innerlighet* 41
1. Intensiv aktivitet, s. 42. — 2. Intensitet och överandlighet, s. 42. — 3. Intensitet och andlig egennytta, s. 43. — 4. Intensitet och religiositet (opus alienum), s. 43. — 5. Intensitet och vila, s. 43. — 6. Intensitet och mystik, s. 45.

4. DEN INTENSIVA PERSONLIGHETEN.

Den intensiva personlighetens drag; Jesus Kristus såsom intensiv personlighet 48

Kap. II. **Om uppbyggelse.**

Inledning 50

I. *Personlighetstankens inflytande på förkunnelsen* 51
1. Personligheten fattad *individualistiskt,* s. 51, (O. Holmdahl, s. 52. — S. A. Fries, s. 55. — J. Källander, s. 58). — 2. Personligheten fattad *etiskt,* s. 61, (Bengt Oxenstierna, s. 62. — Garborgs och Ibsens »Overcvne»-kristendom, s. 65. — Natanael Beskow, s. 65). — 3. Personligheten fattad *mystiskt,* s. 71, (Manfred Björkquist, s. 72. — Sven Lidman, s. 76).

II. *Utvecklingstankens inflytande på förkunnelsen* 81
1. Utvecklingstanken i problempredikan, s. 81. — 2. Utvecklingstanken i den etiskt-didaktiska predikan, s. 81. — 3. Utvecklingstanken i den emotionella predikan, s. 82.

III. *Trons genombrott såsom förkunnelsens mål* 83
1. Religionen såsom ett tillstånd (Schleiermacher) och såsom ett Guds handlande, s. 83, (Henri Bergson, s. 84). — 2. Trons uppkomst och fortvarande genom kriser jämte slutsatser för förkunnelsen, s. 86.

IV. *Förkunnelsen såsom intellektuell och såsom etisk samt såsom frälsningsförkunnelse* 89
1. Predikan måste vara *intellektuell,* s. 89, (Paradoxen i förkunnelsen, s. 90. — Predikans ödmjukhet, rikedom, energicum, s. 93. — Credo quia absurdum, s. 93). — 2. Predikan måste vara *etisk,* s. 94. — 3. Predikan skall vara en *frälsningsförkunnelse,* s. 96.

II.

ANALYSIS.

Kap. III. **Gudsbilden.**

Inledning (Gudsbilden hos Schleiermacher, Kaftan och Wendt) 103

I. DEUS INCOGNITUS. Sid.

Paul Göhre, Der unbekannte Gott 106
Religionen och nutidsmänniskan, s. 107. — Religion måste vara »Gottreligion», s. 108. — Gud är helt och hållet okänd, s. 109.

II. DEUS IRAE.

Karl Barth, Der Römerbrief 111
1. Distansen mellan Gud och människan, s. 111. — 2. Distansen är av etisk art, s. 112. — 3. Guds dom är frälsning, s. 114.

III. DEUS SANCTISSIMUS.

Rud. Otto, Das Heilige 118
1. Deus absconditus, s. 119. — 2. Deus fascinans, s. 120. — 3. Augustum, s. 121.

IV. DEUS CARITATIS OMNIPOTENTIS.

Gustav Aulén, Den allmänneliga kristna tron 124
1. Gudsbildens bakgrund är heligheten, s. 126. — 2. Den suveräna kärlekens väsen, s. 126. — 3. Den suveräna kärlekens aktivitet, s. 127.

V. DEUS PATIENS.

Erling Eidem, Den lidande Guden 130
1. Guds bedrövelse, s. 131. — 2. Guds lidande, s. 132. — 3. Guds aktivitet i lidandet, s. 133.

*

Sammanfattning 135

Kap. IV. **Kristusbilden.**

Inledning 138

I. CHRISTUS HISTORIAE.

Rud. Paulus, Das Christusproblem 139
1. Den historiske Kristus, s. 140. — 2. Den överhistoriske Kristus, s. 141. — 3. Inbördes förhållande mellan det historiska och överhistoriska draget i Kristusbilden, s. 142. — 4. Trons Kristus och historiens, s. 142.

II. CHRISTUS RESURRECTIONIS.

Karl Barth, Die Auferstehung der Toten 145
1. Den Korsfäste, s. 145. — 2. Den Uppståndne, s. 146. — 3. Bilden av den Uppståndne såsom symbol, s. 147.

III. CHRISTUS INCARNATIONIS.

William Temple, Christus Veritas 149
1. Ordet i historien, s. 150. — 2. Christus revelator, s. 151. — 3. Försoningen genom Kristus, s. 152.

IV. CHRISTUS VIA, VITA, VERITAS. Sid.

Gustav Aulén, Våra tankar om Kristus 154

1. Christus via, s. 154. — 2. Christus vita, s. 156. — 3. Christus veritas, s. 156.

*

Sammanfattning 158

Kap. V. **Världsbilden.**

Inledning 159

I.

Mundus spatii.

Inledning 160

1. ETISK OPTIMISM.

Albert Schweitzer, Kultur und Ethik 160

Inledning, s. 160. — 1. Europas kulturella läge, s. 162. — 2. Den europeiska kulturens pånyttfödelse, s. 163. — 3. Schweitzers mystik, s. 165. — 4. Schweitzer och Keyserling, s. 166. — 5. Schweitzer och Karl Barth, s. 167.

2. DEN ESKATOLOGISKA VÄRLDSBILDEN.

Paul Althaus, Die letzten Dinge 168

Inledning, s. 168. — 1. Axiologisk eskatologi, s. 171. — 2. Den teleologiska eskatologien, s. 171. — 3. Individuell eskatologi, s. 172.

3. VÄRLDEN TÄNKT SÅSOM ORGANISM.

Arvid Runestam, Kristendomen och den materiella nutidskulturen .. 175

Inledning, s. 175. — 1. Den ene för den andre en Kristus, s. 176. — 2. Individualitet och solidaritet, s. 176.

II.

Mundus temporis.

Inledning 177

1. DET VILANDE UNIVERSUM.

W. R. Inge, Outspoken essays, sec. ser. 178

Inledning, s. 178. — Gud och världen, s. 179. — Ingen utveckling, s. 180. — Truth, Beauty, Goodness, s. 180.

2. DEN GRENSEOVERSKRIDENDE TENDENS.

Eivind Berggrav, Religionens terskel 182

Inledning, s. 182. — 1. Gränsen och oändligheten, s. 182. — 2. Den grenseoverskridende tendens inom livets olika områden, s. 183.

3. HISTORIEN SÅSOM DRAMA. Sid.

Einar Billing, Herdabrev 185

Inledning, s. 185. — 1. Historiens väsen, s. 186. — 2. Guds rike och historien, s. 187.

*

Sammanfattning 189

III.

CONCLUSIONES.

Kap. VI. **Nutida systematisk teologi och förkunnelsen.**

I.

1. Exegetiken och förkunnelsen, s. 193. — 2. Religionspsykologien och förkunnelsen, s. 194. — 3. Den systematiska teologien och förkunnelsen, s. 198. — 4. Ordet och förkunnelsen, s. 200. — 5. Nutida systematisk teologi och Ordet, s. 200. — 6. Nutida systematisk teologi såsom intensiv teologi, s. 202.

II.

1. Den nutida systematiska teologiens principiella betydelse för förkunnelsen, s. 207. — 2. Denna teologis inflytande på förkunnelsens innehåll, s. 208. — 3. Denna teologis inflytande på förkunnelsens form, s. 211.

*

Huru skall det irrationella draget i teologien få uttryck i förkunnelsen? 212

Kap. VII. **Nutida systematisk teologi och gudstjänstens rituella partier.**

1. Stiliserad liturgi och besjälad, s. 215. — 2. Likgiltighet eller bristande förståelse för liturgien, s. 217. — 3. Rädsla för katolicism, s. 218. — 4. Intensiv liturgik, *Edv. Rodhe,* Vår svenska högmässa, s. 218. — 5. Nutida teologi och altartjänstens utförande, Ordet, musiken, preludier, kören, tystnaden, s. 222.

Litteraturförteckning 231

Personregister 239

Pris kr. 6:—.


UNIVERSITY OF CHICAGO
57 872 412

